Dogm. 847

Reines

System der Religion

für

Vernünftige.

Von

A. Riem,

Canonikus zu Herford, der Königl. Preuß. Akademie der Künste und mechanischen Wissenschaften zu Berlin, beständigen Sekretair und Assessor, der Churpfalz-Bayrischen und Chursächs. Physikalisch-Oekonomischen Societäten Mitglied.

Berlin,

bey G. C. Nauck.

1793.

Dogm. 847

Bayerische
Staatsbibliothek
München

BC

Reines

System der Religion

für

Vernünftige.

Erster Theil.

I.

Einleitung.

Ich habe bisher niederzureißen gesucht die Religionssysteme, die blos dem Eigennutz der Menschen schmeicheln, die seine Hoffnungen täuschen, sein Vertrauen misbrauchen und die großen Probleme der Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit im Dunkeln lassen. Ich fand die christliche Religion, sollen ihre Behauptungen objektiv wahr seyn, in den Perioden ihrer Verderbniß zwar gut für ihr Zeitalter, diensam in Ermangelung einer Bessern, vortreflich in Beziehung auf Schlechtere; aber darum an innerem Gehalte

nicht reich, an Irrthümern nicht arm, an Lehrsätzen nicht unschädlich, und für Moralität ächter Art, nicht minder verderblich, als andere Religionen.

Ich gestehe, daß selbst die Religion der neuern Moralphilosophen mich nicht befriedigte. Sie war mir nicht rein genug, und im Contrast mit der reinen Moralphilosophie. Sie lehrt Unabhängigkeit des moralischen Menschen; und spricht von Geboten Gottes: sie redet von eigner Gesezgebung; und fodert Gehorsam von Gott. Sie stellt Gott als Gesezgeber dar, ohne Macht, sie geben zu können, oder zu gebieten. Sie leitet sie von der Heiligkeit Gottes ab; und macht dem moralischen Menschen das Bestreben zu einem ewig unerreichbaren Ideal zur Pflicht, schlägt dadurch den Muth nieder, und stellt ihn an das Faß der Danaiden, wo sie ewig arbeiten, versichert, nie es zu füllen.

Aber es ist nicht wohlthätig gewirkt, zu entreißen, ohne wieder zu ersezzen. Zu rauben, ohne etwas Besseres wiederzugeben. Ich will mich bestreben, dieses zu leisten, und will der Prüfung der Vernünftigen ein System vorlegen, das an jenen Mängeln

nicht Kränkeln, und so rein seyn soll, daß der strenge Moralist ihm seine Achtung schenke. Nicht nur die Theorie davon werde ich darlegen, sondern die großen Vortheile zugleich, die es praktisch gewährt. Ich werde mich bemühen zu zeigen, daß es genugthuend die großen Probleme der scheinbaren Disharmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit auflöse: daß es das Herz mit reinen Empfindungen des Vertrauens, und der Anhänglichkeit an Gott, die Quelle alles Guten, eben so stark anfülle, als den Verstand von seiner Lauterkeit überzeuge. Mit einem Worte, *ich* werde mich bemühen, ein *Religions*system zu entwerfen, das in seinen Quellen rein ist, wie die Sittlichkeit, aus welcher es entspringt, und folglich eines Wesens würdig, das bei dem Erhabensten alles Interesse verschmäht.

II.

Der vornehmste Zweck des moralischen Menschen ist Moralität. Sie geht aller Religion voraus.

Der Mensch enthält eine mächtige Tendenz zur Thätigkeit. Handeln und Wirken ist sein Zweck allenthalben, wo er hinsieht. Als sinnlicher Mensch, geht der Naturtrieb auf sinnliches Wirken, womit Genuß, als Folge, vereint ist. Als moralisches Wesen, wirkt er auf sittliche Zwecke, der Beförderung und Erhaltung des Guten, der Selbstbildung, und auf das von Gott ihm vorgesteckte Ziel seiner Bestimmung, der Erreichung des vollendeten Guten.

Der Mensch hat in sich eine stärkere Neigung, gut zu handeln, als minder gut, oder scheinbar unmoralisch. Wie Schönheit das Sinnliche mehr reizt, als mindere Schönheit oder Häßlichkeit, so reizt das Gute den Menschen, mehr als das Böse. Einmal besitzt das Gute ächten innern Werth, wodurch es ein Gegenstand der sittlichen Ach-

tung und Neigung wird; und das weniger Gute oder Böse besizt, zu wenig Werth, wodurch es nothwendig dem Bessern nachsteht.

Rein moralisch handelt der Mensch, wenn er ohne andere Rücksichten das Gute um des Guten halben thut. Und dies geschieht in der Regel. Dem Guten hängt nämlich ein sittliches Interesse an, das von ihm nicht getrennt werden kann, d. i. es belohnt sittlich, oder macht in dem Verhältniß glücklich, als das Gute, das gethan wird, innern Werth hat. Dies nennt man, die Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit.

Im moralischen Handeln, wird eine Handlung nicht unrein, wenn man mit der Idee, daß sie gut sey, die Idee verbindet, daß sie nüzlich sey: denn es ist unmöglich, sie anders zu denken, als sie ist, nämlich als gut und nüzlich zugleich. Schon in der einfachsten Idee „Gut“ liegt Werth und Nüzlichkeit zugleich und unzertrennbar vereint. So können wir den Hauptbegriff „Tugend“ nur durch die verbundene Idee „Würdigkeit, glücklich zu seyn, richtig denken.

Einseitig — und zu einseitig ist der Begriff, der sie als moralische Gesinnung, im Kampfe mit der Sinnlichkeit, darstellt. Es gibt Tausende von sittlichen Handlungen, die ächten Werth besizen, die aus Achtung für das Gute geschehen, denen sich keine Sinnlichkeit widersezt; ja, gegen die sie sogar nicht einmal einen Wink ertheilt. Alle Handlungen der Wohlthätigkeit aus Achtung für das Moralgesez, und der Menschenliebe, sind größtentheils von dieser Art. Es ist sogar zu befürchten, daß die freundschaftlich theilnehmende Sinnlichkeit, durch pathologische Wirkungen, jene gute Handlungen verunreinige: denn der Moralist will einmal der Sinnlichkeit keinen guten Einfluß auf die Moralität verstatten, will nichts davon wissen, daß Sie zur Sittlichkeit leite und sie befördere: denn dadurch macht sie, so sagt er, die sittlichen Handlungen unrein, die blos des sittlich Guten halben, blos aus Achtung für das Gesez geschehen sollten. Er will in der Sinnlichkeit, blos die Feindin des Moralischen erblicken, und sie im ewigen Streit mit derselben.

Und doch wirken beide, Moralität und Sinnlichkeit, nach ziemlich ähnlichen Prin-

zipien. So wie Erstere das Gute um des Guten halben wünscht, so wünscht die Letztere, das sinnlich Gute darum, weil sie es für ein sinnliches Gut hält. Der moralische Mensch erkennt auch allerdings dieses Prinzip der Sinnlichkeit, als ihr zukommendes Recht. Denn die Sinnlichkeit muß eben so gut ihre tadellosen Zwecke haben können, als die Moralität.

Nun wirft der Skeptiker eine Frage auf: Wozu hat die Sinnlichkeit jene pathologische Neigungen zum Guten erhalten, das ihrem eignen Interesse im Wege steht?

Die Erfahrung bezeugt nämlich, daß z. B. bei Werken der Wohlthätigkeit, eben so gut eine pathologische Neigung im Menschen vorhanden sey, mit Aufopferungen, Gutes zu thun, als eine sittliche. Zu welchem Zweck sind diese im Menschen vorhanden, wenn sie die schreckliche Klippe sind, an welcher die Tugend scheitert, und die Harmonie zwischen ihr und der Glückseligkeit, zertrümmert? Warum neigt sich diese Art Sinnlichkeit, gerade zum Guten hin, das blos deshalb rein Gut zu seyn aufhört, weil

es von der Sinnlichkeit herkam, oder von ihr unterstüzt wurde?

Noch eine Menge von Zweifeln stellen sich uns dar. Der Mensch soll weder ein rein moralisches, noch rein sinnliches Wesen allein, sondern ein moralisch-sinnliches Wesen seyn. Sollte man daraus nicht mit Recht folgern dürfen, daß er denn auch nothwendig immer und in allen Fällen seiner moralisch-sinnlichen Natur angemessen, handeln muß? daß ihm rein moralische, und rein sinnliche Handlungen nicht möglich sind, weil er eine solche Natur nicht besizt, die sie zuläßt? Sollte die Moralität im Eißmeere kalter Anschauung besser gedeihen, und umfrohren von der nachdenkenden Kälte, die alle pathologische Theilnehmung ausschließt, als in der behaglichen Existenz des warmen theilnehmenden Gefühls des Herzens, der innigen Begehrung, bis zur Leidenschaft thätig sinnlich mitzuwirken? Und sollte die Sinnlichkeit wirklich verdammt seyn, das reiche Maaß pathologischer Liebe, Herzlichkeit, Mittheilung, Zuneigung, rc im vollen Füllhorn zurückzuhalten, und so lange sie ist, zu ersticken? Schöpfer der Welt! Wozu gabst du uns ein

fühlendes Herz, und die volle überfließende Neigung in die Empfindung, wenn unsere Sittlichkeit darin ein tödtendes Gift findet, und durch sie alle Aussichten auf Glückseligkeit vertilgt werden? Und welches schreckliche Verbrechen ist nicht die Bildung des Herzens, oder der Sinnlichkeit, die um so viel gefährlicher für ächtes moralisches Wohl ist, als sie sich der Vollendung nähert?

So scheint Vaterlandsliebe, sobald sie in vollen Patriotismus übergeht, eine Missethat gegen die Sittlichkeit — Eheliche und Elternliebe ein Verbrechen, sobald sie *einen* Punkt der Gränzlinie der Leidenschaft *überschreitet*, zu werden. Freundschaft wird im gleichen Falle unsittlich, und alle Aeusserungen thätiger Menschenliebe, in diesem Falle es nicht minder. Wie glücklich würde der moralisch = sinnliche Mensch nicht seyn, wenn die höchste Anstrengung moralisch = sinnlicher Kräfte und Neigungen, Bildung zur höchsten Harmonie zwischen beiden, wirkend auf einen Zweck, die Tugend wäre, die das höchste vollendete Gut nicht entfernte!

Und worin soll das Unzulässige dieser freundschaftlichen Mitwirkung beider, zu einem Zwecke bestehen?

Wären die Quellen der Sinnlichkeit, oder das Prinzipium, aus dem sie handelt, mit jenem der Sittlichkeit im Streit, so wären jene Zweifel bald aufgelößt. So aber ist keine sinnliche oder pathologische Neigung gedenkbar, als daß sie zum Guten um deswillen statt finde, weil es gut ist. Beide schöpfen gemeinschaftlich aus einer und derselben reinen Quelle: und wäre es moralisch, wenn die Sittlichkeit der Sinnlichkeit den frohen Genuß eines Vergnügens misgönnte, der auch für sie aus guten Handlungen abfließt? Glaubt sie die Glückseligkeit als Folge sittlicher Handlungen hinnehmen zu können; glaubt sie ohne Rücksicht auf sie Gutes wirken zu können: warum sollte sie der Sinnlichkeit den Besitz eines Guts misgönnen dürfen, das sie selbst nicht verschmäht, oder wo ein Recht hernehmen zur Beschuldigung, die Sinnlichkeit handle blos aus Interesse? Der Mensch, der selbst leidenschaftlich liebt, leidenschaftlich aufopfert, kann es gewiß ohne Interesse thun, blos um das Wohl seines Freundes,

und das Gute zu befördern, das in der Handlung selbst liegt.

Und welches Gute kann denn die Moralität, ohne thätige Theilnehmung und Mitwirkung der Sinnlichkeit wohl bewirken? vermag sie auch ohne sie, nur eine ihrer großen edlen Ideen zur Wirklichkeit zu bringen? Alle Pflichten, welche den Codex der eignen Gesezgebung anfüllen, beziehen sich größtentheils auf Menschen in der Gesellschaft. Auf diese ist es unmöglich, anders, als durch die Sinnlichkeit zu wirken, welche eigentlich allein das Organ ist, wodurch moralische Gesetze realisirt und ausgeführt werden. Daß die Sinnlichkeit nicht eine leblose, blos leidende Masse sey, sondern auch eine bestimmende Kraft besitze, ergiebt sich schon daraus, daß der Moralist sie eines Kampfes mit der Sittlichkeit fähig hält. Hat sie nun, wie Niemand zweifelt, ein Begehrungs- und Ausführungsvermögen, so ist sie eine **mitwirkende Kraft**. Sehr natürlich müssen die Conduktoren, welche die Geseze der Sittlichkeit bei der Ausübung in die Sinnlichkeit leiten, Werkzeuge seyn, welche dazu brauchbar sind — oder mit andern Worten — ein sinn-

liches Gefühl des Guten enthalten, das sie ausführen sollen: sonst würden sie dazu nicht dienlich seyn. Der moralisch gute Wille muß zunächst auf das untere Vorstellungsvermögen, oder die Einbildungskraft einwirken, welche die sittlichen Foderungen auffaßt, und der pathologischen Neigung zum Guten überliefert, von der sie durch das sinnliche Begehrungsvermögen, oder dem sinnlich guten Willen, alsdann realisirt werden.

Auf diese Art, werden die Naturtriebe zum Guten, die Rezipienten des moralisch-Guten zur Ausführung; und nothwendig werden sie durch beitretende Theilnehmung pathologischer Gefühle, erst sinnlich ausführbar, und eben dadurch gemischte, oder moralisch-sinnliche Handlungen. Die Sinnlichkeit vermag also ohne Interesse gut zu handeln: sonst gäbe es keine mögliche rein moralische Handlungen anders, als in der Idee; aber nie in der Würklichkeit. Vermag sie es aber in einzeln gegebenen Fällen, so kann ihr überhaupt das Vermögen nicht abgesprochen werden, Gutes, um des Guten willen, zu realisiren.

Aber eben so gewiß wäre es auch, daß pathologisches Gefühl und Imagination von

keiner realisirten moralischen Handlung getrennt und völlig entfernt gedacht werden könne, da beide allein dieselbe ausführen, indeß die sittlichen Geseze sie zuförderst denken und bestimmen, und die sinnlichen, sie als solche, durch das untere Vorstellungsvermögen gleichfalls anerkennen, und realisiren. Der Moralist also, der moralische Handlungen in facto, ohne Pathologie behauptet, widerspricht den schlechthin nothwendigen Bedingungen, wodurch eine Handlung, Handlung wird, und macht sie zur bloßen Idee, ohne Ausführung. Schlechthin nothwendig müssen sie von der Sinnlichkeit jener Theilnehmung derselben am Guten, ohne welche sie nichts realisirt, gelten lassen, wodurch die Moralität in der Erfahrung, als moralisch-sinnlich, oder moralisch-pathologisch, allein gegeben werden kann.

Daß dieses einer Handlung von ihrem Werthe nichts entziehe, haben wir bereits dadurch nachgewiesen, daß Sittlichkeit und Sinnlichkeit zugleich vermögend sind, aus einer und derselben Quelle der Reinheit von allem Nebeninteresse zu schöpfen, und beide im Stande, das Gute um sein selbst willen zu wünschen.

Es scheint sogar, als wenn die Sinnlichkeit unfähig wäre, aus irgend einem andern Grunde zu wirken. Das Gute an sich, hat als solches ein ächtes wahres Interesse in sich selbst, das seine Natur ausmacht, es als schäzbar erscheinen läßt, und seinen Gehalt bestimmt: sonst wäre es eine völlig leere Idee. Nehmen wir nun auch die Sinnlichkeit für sich allein, so werden wir zuerst in ihr Begehrungen gewahr, die auf die Selbsterhaltung übereinstimmend mit dem Sittengesez abzwecken. Warum? Weil es gut ist. Uebereinstimmend mit der Moralität, führt die Sinnlichkeit zahllose Handlungen des Oeffentlichen- und Privat-Lebens aus: warum? weil sie es für gut erkennt, und deshalb ausführt. Hier scheint nun die Gränzlinie zu seyn, und diesseits derselben, die Sinnlichkeit, sich selbst überlassen, nicht mehr um des Guten willen zu handeln. Ihre Tendenz reizt sie zu Handlungen, welche von der Moralität oft getadelt werden. Die Fehler aus Irrthum nehmen ihren Anfang; aber sezt Irrthum nicht Zweifel voraus, und Zweifel nicht die Möglichkeit, daß eine Handlung sowohl gut, als nicht gut seyn könne? Immer noch han-

handelt hier die Sinnlichkeit, weil sie nichts Böses, folglich Gutes zu thun glaubt, und aus Achtung für dasselbe: denn der Irrthum gilt ihr für Wahrheit. Hierauf folgen nun objektiv unmoralisch erscheinende Handlungen, die Wirkungen des Hasses, der Feindschaft, des Betrugs ꝛc. ꝛc. Nun ist es möglich, daß *eine* solche Handlung nach dem gesellschaftlichen Vertrage, als unerlaubt sich darstelle, daß das Sittengesez sich ihnen entgegenstelle, obgleich der Handelnde aus dem Grunde eines innern vermeintlichen Rechts, aus Mangel an Bildung, dagegen verfährt: genug, der subjektive Grund liegt in der Idee, es sey recht, *so zu* handeln, folglich subjektiv gut. Irrthum vertritt, wie gesagt ist, die Stelle der Wahrheit, und der Mensch handelt aus einem für ihn subjektiv guten, und ihm zureichenden Grunde; nicht, weil er seine Handlung als schlecht und abscheulich ansieht.

Wir verabscheuen kaum etwas mehr, als Mord, und Räuberey. Und doch haben wir in diesen Tagen das schreckliche Beyspiel, wie die Oestreicher ohne Erbarmen Gefangene niedermezelten, und Krieger, die Pardon

erhalten hatten, mordeten. Dem Scheine nach, ist eine solche Handlung, höchst niederträchtig und barbarisch. Bedenken wir aber, daß die Oestreicher es für recht halten konnten, den Verlust ihrer Ehre zu rächen, in jedem der gefangnen Neufranken, die vielleicht alle den Mord an ihrem Könige verabscheuten, einen Königsmörder zu sehen, so verschwindet auf einmal das Unmoralische der Handlung, und sie geschah aus einem subjektiv-guten Grunde, aus Achtung für militärische Ehre, und für die Königswürde, und aus Gefühl der Unterthans-Pflicht. Barmherzigkeit schien ihnen hier ein Verbrechen, und Mitleiden, Theilnahme an einem unverantwortlichen Königs-Mord. Wer sieht hier mehr als Irrthum, der sich als Wahrheit darstellte? Es gehört Stärke dazu, die Menschlichkeit zu verläugnen, und unter dem Zucken und Röcheln der Sterbenden, das Gefühl zu ersticken, und die scheußliche Scene noch grauenvoller zu machen. Ein mächtiger Grund von Recht muß hier wirken, oder die scheinbare Greulthat, voll scheinbarer Infamie, ist nicht möglich.

So finden wir den Menschen moralisch, sinnlich, und moralisch-sinnlich, immer auf

dem Wege des erkannten Guten, selbst da, wo er als Verbrecher erscheint. Bei jeglicher scheinbaren Unthat, treten die Pflichten in Collision, und der Mensch handelt, nach dem augenblicklich am stärksten wirkenden Grunde des Rechts, und vermeynter Pflicht gegen sich selbst, oder andere. Mangel an gehöriger Bildung ist die einzige Quelle aller Irrthümer; nicht die Absicht, Pflichten gegen kalte Ueberzeugung, höhnend zu verlezzen. Der Mensch ist nicht teuflischer Natur, sondern immer auf dem Wege der Selbstbildung durch Erfahrungen, folglich im Progressus nach vorwärts. Frömmigkeit erfand die Inquisition; Scheiterhaufen mit schuldlosen Opfern rauchten, zur vermeyntlichen Ehre Gottes; Nationen wurden und werden vertilgt, nach Gründen des Rechts; Menschlichkeit wird zertreten; Staaten werden verheert, zahllose Haufen von Familien unglücklich gemacht, weil man darin die Königs-Pflichten zu erfüllen glaubt. Staaten werden geraubt, aus Gründen des Patriotismus, und aus Zwang der Nothwendigkeit. Könige werden geopfert in Unschuld, aus vermeynter Pflicht, gegen demokratische Staatsformen, die Erde, und die weiten Gewässer des Ozeans verschlingen

tausend Opfer politischer Weisheit; die Menschheit zerreißt die Bande sanfter Tugenden, und wütet gegen sich selbst; und der Unterthan leistet den feierlichen Eid, seinem Monarchen für ihn und sein Gebot, alle Greul des Kriegs zu verbreiten, wenn er es für das Wohl des Staates für gut findet.

Alles Folgen der Bildung, die verabsäumt wurde, und die Reife nicht hatte, durch bessere Mittel die strenge Nothwendigkeit zu besiegen. Aber alles wirkt allenthalben auf den Zweck des Guten, und aus subjektiv richtig erscheinenden Gründen des Rechts. Der Kenner des menschlichen Herzens entschuldigt die Handlungen, die der übereilte Geschichtschreiber, als ewige Schande, der Nachwelt überliefert, der unpolitische Moralist verdammt, und der Criminalist bestraft, weil das Gesetz immer auf die Folgen der Handlungen sieht, nie auf den subjektiven Grund derselben allein, weil sonst Niemand bestraft werden dürfte.

So finden wir also allenthalben den Menschen thätig, das zu thun, was er für

Gut hält, oder auf der Stufenleiter der Moralität. Sie ist überall sein Zweck, selbst in der größten scheinbaren Disharmonie. Sinnlichkeit wirkt auf denselben Punkt, auf welchen Moralität wirkt, und alle Menschen handeln gut, mitten im Verbrechen, das objektiv diese Gestalt annimmt.

III.

Einzig möglicher Zweck Gottes, in Hinsicht auf das Universum: daraus fließender Beweis, daß reine Immoralität schechthin nothwendig unmöglich sey.

Wir haben gesehen, daß die Neigung des Menschen überall auf Erreichung guter Zwecke wirke. Nehmen wir das Universum als Staat Gottes, und forschen wir dem Zwecke nach, den er ausschließend und allein bei Einrichtung desselben gehabt haben **kann**, so werden wir uns bald und leicht überzeugen können, nicht blos, daß obiges gegründet seyn **müsse**, sondern daß überall keine reine Immoralität statt finden **könne**.

Der Moralist kann Gott nicht anders darstellen, als blos, „**als Ideal der Heiligkeit; folglich als Princip und Urquelle der moralischen Welt, und ihrer zweckmässigen Harmonie mit der physischen.**“

Aus dieser Darstellung allein schon ergibt sich der schlechthin nothwendig einzige Zweck desselben, in Hinsicht auf das Universum, nämlich daß in derselben alles gut sey, und auf die höchstmöglichste Vollkommenheit ziele.

Verbinden wir mit dem moralischen Begriffe von Gott, den Transcendentalen, als allmächtiger Ursache der Welt, und als Urwesen, oder auch nur, so weit die Vernunft reichen kann, als allmächtiger Baumeister des Universums, so ergibt sich in ihm zuvörderst die Idee einer gränzlosen Macht, so wie aus dem Moralsystem zunächst, die Idee eines *gränzenlosen*, guten Zwecks. Beide vereint, stellten ihn uns, als ein erhabenes Wesen vor, das nur das Gute allein gränzenlos wollen, und eben so ausführen kann.

Ein Wesen, dessen Macht durch nichts beschränkt, und durch unendlich weitgreifende Weisheit geleitet wird, kann unmöglich einen fehlerhaften Plan machen, wodurch seine Absichten oder seine Zwecke gestört würden, d. i. „Es muß alles werden, „nothwendig, wie er wollte, daß „es werde." Da er nun ausschließend und allein das höchste vollendete Gut, zur Men-

schenbestimmung, Kraft seiner Weisheit machen konnte, so ist es schlechterdings unmöglich, daß auch nur Ein moralisches Wesen sich auf einer Stufenleiter zum höchsten vollendeten Bösen befinden könne.

War das höchste vollendete Gut allein möglicher Zweck Gottes in der Menschen Bestimmung, und der Bestimmung aller moralischen Wesen überhaupt, so mußte nach gleichen Gesezzen der Weisheit, die sinnliche Welt in Harmonie mit jenem erhabenen Zwecke der moralischen gebracht werden, d. i. sie durfte Nichts enthalten, was jenem Zweck widerspräche, oder ihn zu vereiteln vermöchte. Alles Sinnliche muß also nothwendig mit auf jenen Zweck hinwirken, die Anschauung erscheine auch so heterogen, als sie immer wolle. Mit andern Worten: alle objektive Erscheinungen in der Sinnenwelt, greifen in den einzigmöglichen Plan Gottes ein, und sind Beförderungs-Mittel zu jenem Zwecke der Vollendung.

Wir sehen also mit Evidenz, daß es Unsinn sey, zwei Grundwesen im Universo anzunehmen, wovon das Eine

„Auf die höchste moralische „Vollendung“

und das andere:

„Auf die höchste Vollendung
„des unmoralischen“

wirke.

Denn entweder wäre dieses leztere Wesen, selbstständig, und ewig aus sich selbst, als Ideal der höchsten Bosheit, und als Urquelle der immoralischen Welt, und ihrer gänzlichen Disharmonie mit der physischen, vorhanden; oder durch die Macht und den Willen Gottes hervorgebracht, nach einem Zweche zur höchsten Vollendung des Bösen. Zwei *selbstständige* ewige Urwesen, widerstreiten *aller* Vernunft. Lezteres aller Möglichkeit, weil Gott sonst, auch einen höchst bösen Willen und Zweck haben könnte, wodurch der Begriff der höchsten Heiligkeit gänzlich aufgehoben würde.

Und doch würden wir uns genöthiget sehen, bei Voraussezzung der Möglichkeit eines Fortschrittes der moralischen Wesen zur Unvollkommenheit, nothwendig zweierlei Zwecke *in dem* Willen Gottes anzunehmen: Einen, der *das* Gute, und Einen, der das Böse *will*, weil Lezteres, ohne Zweck der Gottheit

zu seyn, in der Einrichtung des Universums nicht gefunden werden könnte. Bei Einrichtung des Ganzen verfuhr Gott unbedingt frey und nach Weisheit. Nun muß entweder das scheinbar Böse, nicht reel böse, oder wenigstens nicht fähig seyn, den schlechthin allein möglichen Zweck eines guten heiligen Gottes, der nur den Progressus nach dem obersten vollendeten Gute wollen kann, zu vernichten.

Sonderbar genug ist die Erscheinung, ob gleich ihr Grund sehr deutlich ist, daß sehr viele Nationen der Erde, zwei Grundwesen annahmen: Eines, im höchsten Grade gut und vollkommen; das Andere in eben dem Grade böse und unvollkommen. Selbst die christliche Religion und ihr würdiger Stifter, glaubte eben so fest, an ein Reich des Teufels, als, an ein Reich Gottes. Betrogen durch den äussern Schein, unbekannt mit einer reinen Vernunftlehre, und ungeübt im Urtheilen, ließen sich die Menschen dahinreißen, die Macht Gottes zu theilen, und die größere Hälfte davon auf das böse Urwesen überzutragen. Die beste Religion, die christliche, gesteht ein, daß das Reich des Teufels un-

gleich blühender, größer und von weiterem Umfange sey, als das Reich Gottes, das nur wenig auserwählte Unterthanen zähle, indessen die Macht des bösen Urwesens zahllose Millionen von Untergebenen habe. Man nahm nämlich das Böse nicht für das, was es wirklich ist, sondern für das, was es schien. Man glaubte eben so gut an Laster, die dem Begriffe der Tugend im äußersten Extrem entgegenstanden, als an Tugend selbst. Auf Rechnung Gottes, als des gütigsten, weisesten Wesens, konnte die Vernunft dieses Misverständniß nicht schreiben: es blieb dem Menschen also nichts übrig, als vom Scheine *getäuscht*, die Schuld auf ein mächtiges *böses* Urwesen zu schieben, oder auf ein gefallenes Wesen, das zwar in sich oder subjektiv weniger mächtig war, als Gott, aber praktisch und objektiv, mehr auf die moralische Welt wirkte, als Gott, und eben dadurch sein Reich so endlos erweiterte.

IV.

Fortsezzung.

Daraus fließender Beweis: daß reine Immoralität schlechthin nothwendig unmöglich sey.

Herr Kant redet sehr richtig, in seiner Kritik der teleologischen Urtheilskraft, davon, „daß man alles nur Einem (unbedingt obersten) Endzwecke im Univerſo unterordnen könne"*) „Der „Zweck der Schöpfung, fährt er fort; „ist der Mensch (vielleicht besser, sind vernünftige Wesen, denn es lassen sich gar wohl solche, ohne die Idee Menschheit denken) „unter moralischen Gesezzen**).

Dieser, von der Vernunft vollkommen als wahr nachgewiesene Grundsaz, sezt die Unmöglichkeit des Sazzes ins Licht:

„daß vernünftige Wesen, unter immo„ralischen Gesezzen, zum Zweck der Schö„pfung gehören"

*) Kants Kritik der Urtheilskraft. S. 408.
**) Ebend. S. 416.

Da man eine moralische Gesezgebung allerdings anzunehmen genöthiget ist, so ergibt sich daraus die Befugniß, bei Voraussezzung der Immoralität, eben so viele Gesezze im Widerspruche mit jenen der Moralität anzunehmen, die ihr widerstreiten, als die Moralität selbst enthält.

Der Begriff der Moralität, constituirt zugleich den Begriff der ihr geradezu entgegenstehenden Immoralität. Erstere ist: „Beziehung einer Handlung auf das „Sitten-Gesez: Autonomie des „guten Willens:“ leztere folglich Beziehung einer Handlung auf ein „entgegengeseztes, unmoralisches „Gesez: Autonomie des bösen Willens.“

„Moralische Handlungen, geschehen entweder aus Liebe zum Sittengesez — Heiligkeit — oder aus Achtung für das „Gesez, aus Pflicht — Tugend.“

Folglich geschehen die entgegengesezten oder unmoralischen Handlungen „aus Liebe „zum Bösen, als solchem — Unheiligkeit — oder aus Verachtung „des Sittengesezzes, aus Achtung

„unmoralischer Gesezze, oder der „höchsten Achtung der Lasterhaftig„keit — Laster —

Folge der Ersten ist — „Würdigkeit „des vollendeten Guten. Folge der „Leztern also: Würdigkeit einer voll„endeten Unseligkeit.“

Eine moralische Handlung sezt nothwendig „Erkenntniß (deutliche) des „Guten, als Guten voraus,“ folglich eine unmoralische Handlung „deutliche „Erkenntniß des Bösen, als Bö„sen“ und so wie jene, „um des Guten „selbst willen geschieht, so muß Leztere, um des Bösen selbst willen ge„schehen.“

Die moralischen Gesezze, sind Gesezze der reinen Vernunft; Leztere also, Gesezze einer reinen Vernunftlosigkeit.

Die Consequenz ist also für sich und evident, ja apodiktisch, nämlich:

„Ein vernünftiges Wesen ist der Immo„ralität so wenig fähig, als ein unver„nünftiges Wesen der Moralität.“

Denn die Vernunft, liefert nur Gesezze für die Sittlichkeit, d. i. Vernünftige, in ihr begründete Gesezze, nicht aber für das Laster, oder die Nichtsittlichkeit, folglich ist ein vernünftiges Wesen nur der Moralität fähig, nie des Lasters: weil der Grund davon allein nur in Vernunftlosigkeit angetroffen werden könnte.

Die Freiheit moralischer Wesen, liegt also, „Im Vermögen, unter zahllosen moralischen Handlungen, von welchen jede, eine ihr eigne Würde, von geringerem oder größerem Umfange besizt, wählen zu können." Sie ist die Autonomie des Willens, die selbst sich Gesezze gibt, aber als in vernünftigen Wesen gedacht, sich nur Gesezze geben kann, wie sie der Natur vernünftiger Wesen adäquat sind, das ist, vernünftige, praktische Gesezze.

Es wäre also ein ungereimter Widerspruch, in einem vernünftigen Wesen nur die Möglichkeit unmoralischer Autonomie, oder einer Freyheit, auch Böses wählen zu können, anzunehmen, da diese in der Vernunft nicht angetroffen werden kann, die allein

Autonomie eines guten Willens enthalten kann.

Wir müssen also nothwendig auf die Sinnlichkeit zurückgehen. Von dieser aber haben wir bereits im zweyten Kapitel gesehen, daß in ihr eben so evident eine entschiedene Neigung, das idealisch Gute der praktischen Vernunft zu realisiren liege, als eine Veranlassung dazu, und eine Neigung im moralischen Menschen, es realisirt zu sehen. Wir haben ferner nachgewiesen, daß die Sinnlichkeit auf Erhaltung, nicht auf Selbstzerstörung, oder Zerstörung guter Zwecke, sich neige, sondern selbst da, wo sie diese Neigung zu besizzen scheint, einen subjektiven Grund des Guten oder des Rechts, entweder in Wahrheit, oder Irrthum, oder im Mangel an gehöriger Bildung finde. Mangel an Bildung zur Fertigkeit, moralische Ideen zu realisiren, sezt aber nicht Neigung, sie nicht realisiren zu wollen, oder Kampf und Widersezlichkeit gegen Moralität voraus, sondern böse Unfähigkeit, aus dem Grunde eines vorhandnen Mangels, es nicht realisiren zu können. Denn sobald die Fähigkeit in eine Fertigkeit übergegangen ist, und das Vermögen

gen real vorhanden ist, in Einklang mit dem moralisch-guten Willen zu treten, d. i. sobald die Sinnlichkeit mit der Moralität einverständig ist, und Kraft besizt, sobald realisirt sie nothwendig das Gute.

Selbst da, wo der Schein trügt, und die Sinnlichkeit für sich wirkt, ohne die Moralität zu Rathe zu ziehen, handelt sie nicht aus einem unmoralischen Grunde, sondern blos sinnlich. Auch nicht gemischt: denn wenn die Moralität eine Handlung der Sinnlichkeit verwirft, und die Sinnlichkeit sie dem ohngeachtet thut, so handelt sie aus dem einzigen Grunde, der in ihr anzutreffen ist, dem *Grunde* der Sinnlichkeit selbst und *allein.* Sie ist ja nicht das Behältniß eines Wesens ohne Vernunft, das sie unpraktisch bestimmen könnte, oder unmoralisch, sondern der Vernunft, die sie zu bestimmen nicht kräftig genug ist; folglich sind ihre Äußerungen in dem Falle nicht unmoralisch, sondern rein sinnlich, d. i. der sinnlichen Natur vollkommen entsprechend. Es ist also eine sinnlich gesezmäßige und nicht gesezwidrige Handlung: denn die Natur wirkt immer nach ihren Gesezzen, nicht gegen ihre Gesezze.

Rechnen wir nun einen gewissen, die Sinnlichkeit bestimmenden Willen, zur Sinnlichkeit, als ihr unmittelbar anhängendes Begehrungs = Vermögen, so hat selbst dieser Wille seinen reinen Grund in der Sinnlichkeit, die nicht unmoralisch sondern blos sinnlich wollen und begehren kann, obgleich aus einem reinen Grunde, nämlich, weil sie das, was sie begehrt, für gut hält.

Reine Immoralität ist also unmöglich.

V.

Nähere Bestimmung des Bösen oder des sogenannten Unmoralischen.

Aus dem, was wir bisher angeführt haben, ergab sich, daß Immoralität im eigentlichen Verstande, in einer Welt, die von einem weisen und gütigen Wesen abstammt, eben so wenig gedacht werden könne, als in ihm der Zweck, einen Theil der Menschheit vollendeter Unglückseligkeit zu überlassen, oder zu bestimmen.

Bei alle dem lehrt die Erfahrung, daß Menschen Handlungen zu begehen fähig sind, in denen die Absicht, schädlich zu werden, unverkennbar ist, und welche, wie sie erscheinen, von dem moralilschen Gefühle, dem Zeugen solcher Handlungen, nicht gebilligt werden können.

Wir können unmöglich diesen scheinbaren Widerstreit gegen unsere Behauptung anders

als psychologisch auflösen, und müssen nothwendig den Menschen, wie er ist, näher beurtheilen.

Das erste, was uns die Geschichte der menschlichen Natur darbietet, ist:

„daß er ein größeres Maaß moralischer „Einsichten, als moralischer Kraft besizt.“

Der Grund der moralischen Handlungen, als Resultate moralischer Kraft, liegt in den Einsichten der praktischen Vernunft und Urtheilskraft, nach welchen sie die Gesezze derselben erkennt, und selbst vom Vollkommnen, mehr als dunkle Ideen besizt. Sie schwingt sich bis zu den Begriffen der höchsten Heiligkeit hinauf, die sie in einem unendlichen Progressus nie zu erreichen vermag. Folglich verhalten sich die Einsichten der Intelligenz zur moralischen Kraft, wie das Ganze zu einem Theile.

Wäre der Mensch fähig, alles das Gute zu leisten, das er als solches erkennen kann, so wäre er bereits auf der obersten Stufe der Moralität, und im Besizze des obersten vollendeten Gutes. Nun aber nöthigt uns die Unvollkommenheit der moralischen Kraft,

nicht der moralischen Erkenntniß, einen unendlichen allmächtigen Progressus der Bildung der Kraft anzunehmen, wodurch nachgewiesen ist, daß die Kraft nie in Proportion mit der moralischen Einsicht stehe.

Hieraus folgt nun, daß allerdings ein Handeln gegen seine Einsichten, keine unmoralische Handlung sey, weil der Fall immer als nothwendig angenommmen werden muß, daß die Kraft moralischer Wesen, nie im Verhältniß mit ihren Einsichten, nämlich, im Allgemeinen, stehe. Im spezifischen, entsprechen Einsichten und Kraft sich immer da, wo die *moralische* Bildung, auf den spezifischen *Fall* vollendet ist; nicht aber da, wo sie auf einzelne Fälle nicht vollendet ist. So kann ein edler Mann so weit gebildet seyn, diese oder jene Handlung, in diesem oder jenem Falle, nach einer spezifischen abstrahirten, und allein auf den Fall passenden Einsicht, zu realisiren, ohne alle die realisiren zu können, die in der Allgemeinheit seiner Einsichten vorhanden sind. Ein andrer, weniger Gebildete, hat zwar die Einsicht, aber dieß sezt noch nicht voraus, daß er die Kraft habe, die Handlung jenes edlen Mannes ebenfalls zu realisiren, eben weil seine Bildung, auf den gegebenen Fall, noch

nicht vollendet ist. So allein werden die Fälle deutlich, wo man mit Recht sagen kann:

Video meliora proboque; deteriora sequor.

Von einer andern Seite, liegt dem Urtheil der vernünftigen Wesen über den Werth der Handlung, ein Allgemeines Prinzip, und eine allgemeine Maxime zum Grunde, die blos

„summarisch“

zu urtheilen erlauben, und die Aufmerksamkeit, von den spezifischen Fällen, und Gründen der Handlungen ableiten. Wir sind oft ungerecht genug, Handlungen, nach Anleitung des Allgemeinen Prinzips und seiner Maxime, zu verdammen, ohne darauf zu merken, daß Erkenntniß und Ausübung sehr verschieden seyn können, d. i. wir urtheilen nach unsern Einsichten, welches wenn es allein geschieht, ungerecht ist; nicht aber, mit Kenntniß des Grundes menschlicher Handlungen. Die summarischen Einsichten über das Moralische und seinen Werth, haben wir in uns — die Gründe der Handlungen unserer Nebenmenschen sind außer uns, folglich sind wir keines richtigen Ur-

theils spezifischer Handlungen, überhaupt fähig. Nur sich selbst vermag der Mensch Rechenschaft über seine Handlungen zu geben; alle Urtheile über andre aber sind schlechthin nothwendig Falsch, eben weil im allgemeinen, oder summarisch, und nicht im besondern oder specifisch, geurtheilt werden kann.

So verabscheuen wir Handlungen, aus dem allgemeinen summarischen Gesichtspunkte unserer Einsichten, die wir bewundern würden, wenn es uns möglich wäre, einen besondren Blick auf die motivirenden Gründe derselben zu werfen. Hieraus ergiebt sich aber auch, daß *wir nur allein* über unsre eigne Handlun- *zu urtheilen* vermögend sind; nicht über andere in facto.

Eine andre Erscheinung liefert die Psychologie.

„Der mensch ist nicht fähig, des Maaß „seiner jedesmaligen Kraft richtig „einzusehen.“

Die Kraft besizt ein Streben, oder eine Richtung nach vorwärts, Anstrengungsvermögen, ohne Vermögen, ihm gemäß zu realisiren. Hiedurch wird es unmöglich, den End-

punkt unseres Wirkungs-Vermögens kennen zu lernen, und wir vermischen oft das Gefühl der Tendenz mit dem Gefühle der wirklich vorhandnen Kraft.

Hiedurch werden wir selbst in dem Urtheile über uns selbst oft irre geleitet. Wir werden Einsichten gewahr, die uns von Handlungen abrathen: wir bemerken eine Tendenz in unsern Kräften, die ins unendliche gespannt ist, und wohl gar sich anmaßt, alles jenen Einsichten gemäß leisten zu können — und doch geschieht so manches, was wir nach den benannten Prinzipien mißbilligen. Wir urtheilen hier falsch und unrichtig, weil wir nie die Frage bestimmen können:

„was vermag die menschliche Kraft in jeg-
„lichem Falle?“

Unser Stolz verwechselt dann oft Tendenz mit der Kraft, und schmeichelt sich selbst mit der Idee: Daß er mehr würde vermocht haben, wenn er ernstlicher gewollt hätte.

Dieses kann zwar seinen guten Nuzzen haben, weil bei diesem Glauben die Einsich-

ten mehr bilden, belehren, und die Aufmerksamkeit spannen. Indessen kann es oft täuschen.

Wir gehen weiter.

„Es gibt auch Handlungen, wo die „Analogie uns belehrt, daß weder Mangel an Kraft des moralischen Menschen, „noch Antriebe der Sittlichkeit fehlen, „den Menschen davon abzuhalten, und er „thut sie doch."

Solche Handlungen pflegen wir objektiv *unsittlich* zu nennen: ob mit Grund, *wollen wir* prüfen. Daß das moralische Gefühl nicht immer in s e i n e r v o r h a n d e n e n K r a f t wirken könne, wenn und sobald stärkere sinnliche Kräfte wirken, ist deutlich. Die Imagination wirkt ungleich heftiger, als die nachdenkende moralische Kraft, und ist in allen ähnlichen Fällen die Quelle des unvollkommnen moralischen Handels. Sie hat die Sinnlichkeit zu ihrer Disposition. Das Blut läuft schneller, und *seine* Congestionen verwirren die Ordnung des Nachdenkens, wozu eine ruhige Lage diensam ist. Hat die Einbildungskraft erst

einmal plözlich oder allmählig die ganze Sinnlichkeit in Bewegung gesezt, so können nichts anders, als die Ausbrüche, die ihrer Natur angemessen sind, Zorn, Wuth, Rache, Mordgedanken und dergleichen entstehen. Die Imagination, gereizt auf hohen Schwung, vertritt nun die Stelle des Sittengesezzes. Sie gebietet und verschafft sich Gehorsam, und da sie nie richtig und ruhig in ähnlichen Fällen verfährt, weil die Empörung und Anstrengung aller sinnlichen Kräfte, Verwirrung im Ganzen veranlaßt, so entstehen nothwendig jene Erscheinungen, welche man Laster oder Missethaten nennt.

Ira furor brevis est, sagten die Alten, und das gilt mit allem Recht von allen Handlungen der bloßen Einbildungskraft, die wirklich in solchen Fällen eine kurze Verrückung des Verstandes veraussezt. Indessen handelt hier die Imagination nicht aus einem anti-moralischen Grunde: denn sie findet eine ähnliche Handlung alsdann als die beste, die sie wählen kann, folglich als gut, wenn sie sich auch hierüber im traurigsten Irrthum befinden sollte.

Ueberhaupt vermag die Einbildungskraft, sich blos an das scheinbare Gute zu halten,

und es ist kein unbeträchtlicher Beweis von der Würde und Erhabenheit der menschlichen Natur:

„daß der Mensch, selbst bei seinen größ„ten Vergehungen, auf den Zweck eines „wenigstens eingebildeten Guten wirkt, „und nie auf ein erkanntes durchaus „Böses."

Ein Interesse muß der Mensch bei allen möglichen Handlungen haben, und dieß Interesse enthält das Gute, das ihm solches ist. Irrthum vertritt bei dem Irrenden die Stelle der Wahrheit, und im Irrthum befindet *sich* selbst dann der Einsichtsvolle, *wenn* die Imagination bey ihm herrschend wird. Er erkennt in diesem Augenblick die Wahrheit, aber nicht deutlich genug, und die Sinnlichkeit, von der Einbildung gespannt, wirkt zur Erreichung eines sinnlichen Interesses.

Daher läßt es sich erklären, warum derselbige Mensch, in ähnlichen Fällen, wo blos durch die Umstände die Imagination vermindert oder verstärkt wird, ganz verschieden, und einmal nach den Foderungen des Gesezzes der Moralität, das anderemal

aber nach jenen des Gesezzes der Sinnlichkeit handelt. Theilnahme des moralischen Menschen, oder der kalten, ruhigen Ueberlegung können wir bei Irrthümern der gegebenen Art nicht annehmen, so wenig als Billigung, welches die Reinheit des sinnlichen Grundes einer solchen Handlung nachweißt: denn sie würde gegen ihre Natur handeln; sondern wir müssen nothwendig die Sinnlichkeit, in Thätigkeit zu Bewirkung eines sinnlichen Gutes, darstellen.

Die Reue über eine solche Handlung, oder der Tadel des moralischen Gefühls, und seine Mißbilligung entspringt nicht daraus, daß sie dieselben für unmoralisch hält, sondern für eine sinnliche. Ueberzeugt, daß es eine edlere Handlungsart gebe, wenn die Zügel der Imagination angehalten werden, und das moralische Gefühl wirken kann, bereut der Mensch solche Handlungen, blos aus dem Grunde, weil er edler und seiner höhern Natur würdiger hätte handeln sollen, und sich vom untern Begehrungs-Vermögen und einem sinnlichen Gute verleiten ließ, ein höheres moralisches, dadurch zu entbehren. Er findet, daß er zwar als sinnlicher Mensch,

nach Prinzipien der Sinnlichkeit richtig gehandelt habe, und wird überzeugt seyn, daß er in ähnlichen Fällen nie anders handeln würde, wenn kein moralisches Gefühl ihn von höherem Guten belehrte; aber als moralisches Wesen, empfindet er zugleich den Verlust einer uneigennüzzigen Handlung, die nicht, wie die Sinnlichkeit, zuvörderst auf den Genuß eines eingebildeten oder wahren Gutes wirkt, sondern auf einen moralischen Zweck — Tugend — die nie sich besser befindet, als bei Aufopferungen des sinnlichen entbehrlichen Guten, da die Folge davon die Erreichung eines höhern moralischen Gutes ist.

Daß es bessere Handlungsarten gibt, ist folglich das Regulatif der Nichtbilligung gewisser Handlungen.

Die Lehre, daß es nichts Unmoralisches gebe, schließt die Lehre von dem verschiedenen Werthe der Handlungen nicht aus, und redet dem fehlerhaften Menschen, und seinen Neigungen nicht das Wort. In der classification der endlosen Verschiedenheit specifischer Handlungen, können und müssen wir allerdings unterscheiden, unter

„guten“

„schlechtern“

und

„den schlechtesten Handlungen.“

Rein moralische Handlungen gehören in die erstere Classe. Die schlechtern bestehen aus weitgehenden Abtheilungen, in denen noch immer mehr Moralität als Irrthum herrschend ist. Eben so die leztere Classe, die so tief herabläuft, daß die niedrigste Stufe der Gränzpunkt des wirklichen Bösen oder Unmoralischen seyn würde, „wo „der Mensch bei der reinsten Ueber„zeugung, der höchsten moralischen „Bildung, in ruhiger Verfassung „seiner selbst, mit völliger Kennt„niß der Abscheulichkeit des Bösen, „das Böse aus Achtung seiner „Nichtswürdigkeit, wählen könn„te.“

Daß hiedurch das ganze Pflichtensystem, so wie die Verbindlichkeit der moralischen Bildung in seiner Kraft bleibe, ist deutlich. Mehr noch der kathegorische Saz:

„das höhere Gute, ist dem geringern „vorzuziehen“

berechtigt den moralischen Menschen, Gehorsam und Unterwerfung vom sinnlichen zu fodern. Er darf, diesem unzweifelhaften Grunde zufolge, die Herrschaft der Imagination einschränken, und sogar Aufopferungen von der Sinnlichkeit erwarten, wenn ein höheres Gute dadurch realisirt werden kann.

Nur schreibt die ernste Urtheilungskraft hierin der Ascetik gewisse ewige Gesezze vor, welche die Moral vor Schwärmerey bewahrt, und dagegen sichert. Die Moralität darf nämlich nicht despotisch mit der Sinnlichkeit verfahren, oder glauben, ein Recht zu haben, mehr von ihr zu fordern, als zur Erreichnng praktischer Zwecke nöthig ist. Alle Religionen fehlten darin, die christliche nicht ausgenommen, daß sie eine unnüzze Tyranney über die Sinnlichkeit ausübten, die mehr auf ihre Vernichtang leitete, als ihre ordnungsmäßige Einrichtung. Die Moralität darf es sich nicht heraus nehmen, die Bedürfnisse der physischen Natur für böse Neigungen zu erklären, und ihr davon auch nur das geringste zu entziehen. Forderte sie zum Beyspiele, *Fasten und Kasteyung*, so handelte sie *vernunftwidrig*, selbst wenn ihr Zweck die Erleichterung moralischer Gefühle wäre.

Eine moralische Handlung, bey ausgemachter Ohnmacht der Sinnlichkeit, wird eine nothwendige Handlung, oder immer eine nicht große und so edle Handlung seyn, als wenn die Sinnlichkeit in ihrer Stärke wirket. Es ist ein Unterschied, einen Wurm zu zertreten, und einen Löwen zu bändigen. Eine Vermeidung von Sünde, wo man kaum mehr zu sündigen vermag, und eine Vermeidnng derselben, wo man es noch im ganzen Umfange seiner Kraft vermag, ist von großem Unterschiede. Die Ascetik, welche die Sinnlichkeit despotisiert, vermindert eben dadurch den Werth der Handlungen, oder die Tugend: denn der dummste Mönch kann, durch Schwärmerey und Vorurtheil geleitet, die Sinnlichkeit außer Stand sezzen, der Moralität hinderlich zu seyn. Uberhaupt verliert sich in diesem Falle der Begriff von Moralität völlig, die die vernünftige Beherrschung der Sinnlichkeit nothwendig zur Seite hat, und nichts beherrschen kann, wenn die Sinnlichkeit schweigt, oder ihre Neigungen erloschen sind.

Eben so wenig darf der moralische Mensch dem sinnlichen alle oder irgend eine der erlaub-

laubten Vergnügungen entziehen, welche Heiterkeit und Freude in das Leben bringen. So sehr auch die Sinnlichkeit dadurch gestärkt wird, so sehr wird sie auch, durch dieß freundschaftliche Benehmen, zu einer pathologischen Erkenntlichkeit und Erwiederung gestimmt: und Tugend ohne Heiterkeit, ohne Harmonie und Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst, ist eine finstere Tugend, die sich ihrer Härte halben immer Vorwürfe zu machen, Veranlassung findet. Blühende Kraft des moralischen und sinnlichen Menschen zugleich, gibt den guten Handlungen die höchste Würde. Und die Opfer der Sinnlichkeit erhalten so viel mehr Werth, jemehr die Moralität es verstand, sie einer vollen männlichen Kraft freywillig abzunöthigen, einer Kraft die fühlt, was sie darbringt.

Wir dürfen also sinnliche Vergnügungen, welche keine nachtheiligen Folgen auf Moralität äußern, nicht für böse Handlungen erklären, sondern für gesezmäßige und nüzliche, und unser Moralsystem muß sich der Fehler jener Religionen nicht schuldig machen.

VI.

Fortsezzung der Bemerkungen über das Böse.

Wenn wir bey Bestimmung des Begriffs „des Bösen" uns darunter jene Handlungen denken, die wir als schlechtere, und die schlechtesten moralischen, classificiert haben, und welche alles enthalten, was wir Sünden und Laster zu nennen gewohnt sind, ohne uns in eine Welt, mit bösem Zwecke, zu versezzen, und ohne irgend den Fortschritt in der Vervollkommnung zu unterbrechen, so werden wir dadurch angeleitet, einen Canon der Vernunft als gültig und gewiß anzunehmen, nämlich:

„das Böse, greift in den vollkommnen „Zweck Gottes, uns dem vollendeten ober„sten Gute zu nähern, nothwendig ein."

Dieses stimmt mit einem Winke des großen Philosophen, unsers Kants ein, wenn er in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft, S. 417. in der Note sagt:

„Nur vom Menschen, **unter mora-**
„**lischen Gesezzen**, können wir, ohne
„die Schranken unserer Einsicht zu über-
„schreiten, sagen: Sein Daseyn mache
„der Welt-Endzweck aus. Dieses stimmt
„auch vollkommen mit dem Urtheile der
„moralisch über den Weltlauf reflektiren-
„den Menschenvernunft. Wir glauben,
„**die Spuren einer weisen Zweck-**
„**Beziehung auch am Bösen wahr-**
„**zunehmen** —"

„Nach unsern Begriffen von freyer
„Caussalität, beruht das Wohl- oder
„*Uebel*-Verhalten auf uns; die höchste
„Weisheit aber der Weltregierung sezzen
„wir darin, daß zu dem Ersteren die
„Veranlassung, für beides aber der Er-
„folg **nach moralischen Gesezzen**
„**verhängt** sey."

Wir haben schon an einem andern Orte *) nachgewiesen, daß das sogenannte Böse in dem Zweck Gottes nothwendig begründet liege, weil Er es seiner Weisheit angemessen fand,

*) Christus und die Vernunft. S. 572.

den Menschen unvollkommen, d. i. so zu schaffen, daß er nothwendig seiner Natur gemäß handeln muß, oder, so gewiß rein moralisch, als schlechter oder böse. Das Schlechtere oder Böse ist schon deßhalb nothwendig, weil ohne dasselbe überhaupt kein Fortschritt zur Vollkommenheit statt finden könnte, sondern der Mensch ohne dasselbe im Besiz der Vollkommenheit, unwandelbar, und zu allen Zeiten gedacht werden müßte, wenn Vollkommenheit seine Bestimmung wäre. Er muß also nothwendig auf der Stufenleiter seiner Bildung zur Vollkommenheit oder im Fortschritt zu derselben, immer vorher schlechter gewesen seyn, als er in einem jeden spezifischen Falle vollkommner geworden ist. Es gehört also nothwendig zur Ordnung des Ganzen, und enthält die Bedingung, unter welcher der Fortschritt allein möglich ist. Es leitet aber seiner Natur nach, nicht die Stufenleiter herab, sondern hinan: denn in der Erfahrung gegeben, belehrt es, und ist die Quelle der Geistesbildung; und keine moralische Handlung könnte, ohne daß es angenommen wird, möglich seyn. So wenig wir von Gott sagen können, er handle moralisch, so wenig würde dieses von einem andern vollkommnen Wesen gesagt werden können, das

minder guter Handlungen, als vollkommner unfähig wäre.

Die menschliche Unvollkommenheit oder die Unfähigkeit, dem Sittengesez, in Verhältniß unserer Einsichten von demselben, und unsern Pflichten, praktisch Folge zu leisten, enthält also den Grund jener Handlungen, welche dem Sittengesezze und unsern eignen Einsichten nicht vollkommen entsprechen, oder der sogenannten bösen, im Grunde aber nur dem Sittengesezze nicht völlig angemeßnen Handlungen. Von allen moralischen Gründen sind sie zwar nicht verlassen, weil der Mensch immer wenigstens um eines Guten in der Einbildung willen handelt; aber sie sind doch immer von der Art, daß sie, bei Gegeneinanderhaltung des Bessern, unsere Mißbilligung verdienen, welche so weit gehen kann, daß ein gebildetes moralisches Gefühl, das auf einer hohen Stufe reinerer Sittlichkeit sich befindet, sie sogar verabscheuen kann.

Die erste Pflicht des Menschen ist, sich zu bilden und sich zu bestreben, seinen besseren Einsichten Folge leisten zu können;

ferner die Bildung der Kraft zur Fertigkeit, und eine ruhige Aufmerksamkeit auf seine Handlungsweise. Der Mensch ist allerdings im Stande, durch Collisionen verleitet, diese zu verabscheuen; und am meisten liegt in der Religion der Grund des Mangels der moralischen Bildung: nicht als wollten wir die Volksreligion der Christen beschuldigen, als sey sie eine Feindin der Moralität. Nein! sondern sie hindert die sittliche Bildung dadurch, daß sie ihren Anhängern Wege zu einer falschen Beruhigung zeigt, wobei Pflicht und Moralität nicht in Anschlag kommen, und den Glauben an fremdes Verdienst für hinlänglich erklärt, Glückseligkeit zu erwerben, die doch allein aus der Moralität entstehen kann.

So kommen die Religions-Vorurtheile den sinnlichen Leidenschaften zu statten, und benehmen der Nothwendigkeit der Moralität ein großes Gewicht, und widerstreben mit vereinten Kräften dem Fortgang der sittlichen Bildung, ohne doch glücklicher Weise ihn gänzlich hemmen zu können: denn das moralische Gefühl läßt sich nicht gänzlich ersticken, und behauptet in tausend Fällen seine Rechte.

Aber hieraus ergiebt sich nun auch, daß alle positive Religions-Lehren, welche der Sittlichkeit mehr schädlich als beförderlich sind, den Namen der Religion nicht verdienen. Moralität ist allein der Grund, aus dem sie entspringen kann, und der fruchtbare Boden, aus dem sie hervorgeht.

VII.

Theologie und Religion.

Ohne Moral giebt es keine befriedigende Theologie, und Religion überhaupt nicht. Hierüber mehr sagen zu wollen, als Kant darüber bereits gesagt hat, wäre leere Bemühung ohne allen Nuzzen.

„Moral-Theologie ist: Erkenntniß „Gottes, aus der praktisch-nothwendigen „sittlichen Ordnung, als des Prinzips „der moralischen Welt, und ihrer zweck-„mäßigen Harmonie mit der physischen.“

In dem System, das ich ganz rein von allem wünschte, was dieser Reinheit entgegen seyn könnte, liefert die Theologie ebenfalls nur den Begriff von Gott,

„als Urgrund der moralischen Welt und „ihrer zweckmäßigen Harmonie mit der „physischen.“

Dies im allgemeinen.

Im besondern:

„die Erkenntniß Gottes, als höchst gütigen „Mittheilers des moralischen Vermögens „im Menschen, wodurch dieser den Grund „seiner Tugend und Glückseligkeit, frey „und unabhängig von irgend einer Ge- „sezgebung ausser sich, selbst enthält."

Im ganzen genommen stimmt dieses mit Kants Behauptungen überein.

„Wenn die praktische Vernunft," sagt er: „den hohen Punkt erreicht hat, näm- „lich den Begriff eines einigen Urwesens, „*als des* höchsten Gutes, so darf sie sich gar „*nicht* unterwinden, gleich als hätte sie sich „über alle empirische Bedingungen seiner „Anwendung erhaben, und zur unmittel- „baren Erkenntniß neuer Gegenstände „emporgeschwungen, um von diesem Be- „griffe auszugehen, und die morali- „schen Gesezze selbst von ihm ab- „zuleiten. Denn diese sind es eben, „deren innere praktische Nothwendigkeit „uns zu der Voraussezzung einer selbst- „ständigen Ursache, oder eines weisen „Weltregierers führt, um jenen Gesez- „zen Effekt zu geben; und daher können

„wir sie nicht nach diesem wiederum als „zufällig, und vom bloßen Willen abge- „leitet ansehen, insonderheit von einem „solchen Willen, von dem wir gar keinen „Begriff haben würden, wenn wir ihn „nicht jenen Gesezzen gemäß gebildet hät- „ten. Wir werden, so weit praktische „Vernunft uns zu führen ein Recht hat, „Handlungen nicht darum für „verbindlich halten, weil sie Ge- „bote Gottes sind, sondern sie „für göttliche Gebote ansehen „darum, weil wir dazu innerlich „verbunden sind. Wir werden die „Freiheit unter der zweckmäßigen Einheit „nach Prinzipien der Vernunft studiren, „und nur sofern glauben, dem göttlichen „Willen gemäß zu seyn, als wir das „Sittengesez, welches uns die Vernunft „aus der Natur der Handlungen selbst „lehrt, heilig halten, ihm dadurch „allein zu dienen glauben, daß „wir das Welt-Beste an uns, „und an andern befördern. Die „Moraltheologie ist also nur von imma- „nentem Gebrauche, nämlich unsere Be- „stimmung hier in der Welt zu erfüllen, „indem wir in das System aller Zwecke

„passen, und nicht schwärmerisch, „oder wohl gar frevelhaft, den „Leitfaden einer moralisch ge„sezgebenden Vernunft, im gu„ten Lebenswandel zu verlassen, „um ihn unmittelbar an die „Idee des höchsten Wesens zu „knüpfen, welches einen transcendenten „Gebrauch geben würde; aber eben so „wie der, der bloßen Speculation, die „lezten Zwecke der Vernunft ver„kehren und vereiteln muß."

Es würde diesem zufolge von uns sehr *gefehlt seyn*, wenn wir in der Theologie, *Gott* als obersten Gesezgeber, dem wir Gehorsam schuldig wären, als Grund der moralischen Gesezze unserer Vernunft zuförderst aufstellen, und die Moralität aus jenem Grunde ableiten wollten. Die reine praktische Vernunft schließt blos aus dem Vorhandenseyn einer freien unabhängigen Gesezgebung in uns selbst, auf einen höchst gütigen Grund und Mittheiler des Vermögens, sich selbst Gesezze zu geben.

Aber eben deshalb denkt sie sich die Sittengesezze nicht unter dem Begriffe von

Geboten Gottes: denn sie können nur Gebote unseres eignen moralischen Vermögens seyn, sobald sie auch als Gesezze und Gebote eines Wesens ausser uns gedacht werden; wodurch ein Widerspruch unvermeidlich wird, da etwas nicht zugleich eins und zwei seyn kann. Die praktische Vernunft findet nur so viel, daß die Gebote der eigenen Gesezgebung dem Willen Gottes nicht widersprechen können, weil sie in seinen Zweck des Weltbesten eingreifen, und zwar blos analogisch, weil sie glauben darf, daß ihre Verfahrungsart oder ihre Gesezze dieselben seyn würden, welche Gott ertheilen müßte, um den Zweck des Weltbesten zu erreichen, wenn unsere freye unabhängige Gesezgebung nicht vorhanden wäre.

Die Erkenntniß der Uebereinstimmung des Sittengesezzes mit dem Willen Gottes leitet also den Menschen nicht weiter, als auf eine Art des innern Erfahrungs-Begriffes, der nachweißt, daß das Sittengesez nothwendig mit dem Zwecke Gottes harmonisch seyn müsse, weil durchaus nicht nur im Sittengesez nichts enthalten ist, was von diesem Zwecke ableiten könnte, sondern was nothwendig zur Erfüllung desselben hin-

hinleite. Die Idee „das Sittengesez „ist mit dem Willen Gottes gleichlautend," wird dadurch zu einem blos historischen Begriffe, der in dem ganzen System der Moral und Ascetik nichts entscheidet oder zusezt, was nicht im Begriffe des unabhängigen menschlichen Sittengesezzes schon enthalten wäre. Sie liefert folglich kein Beförderungsmittel zur Sittlichkeit, Gott als Gesezgeber, oder seinen Willen als harmonirend mit unserm Sittengesezze sich zu denken, da es blos als historisch angenommen wird.

Darum verstößt die bisherige Idee der *Moralreligion*, einigermaßen gegen die Begriffe der Moraltheologie, wenn sie darin bestehen soll, daß sie:

„die Vorstellung der wesentlichen Vernunftgesezze als göttlicher Gebote enthalte."

„Das Maralgesez, sagt Hr. Kant: „führt durch den Begriff von Gott zur „Religion, d. i. zur Erkenntniß aller „Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als „Sanktionen, d. i. willkührlicher für sich

„selbst zufälliger Verordnungen eines
„fremden Willens, sondern als wesentli-
„cher Gesezze eines jeden freien Willens
„für sich selbst, die aber dennoch als Ge-
„bote des höchsten Wesens angesehen wer-
„den müssen, weil wir nur von einem
„moralisch-vollkommnen, (heiligen und
„gütigen) zugleich auch allgewaltigen Wil-
„len, das höchste Gut, welches zum Ge-
„genstand unsrer Bestrebung zu sezzen,
„uns das moralische Gesez zur Pflicht
„macht, und also durch Uebereinstimmung
„mit diesem Willen dazu zu gelangen hof-
„fen können.“

Bei der Analysis dieses Sazzes, werden wir durch unser Urtheil am sichersten geleitet werden.

1. Das Moralgesez führt durch den Begriff von Gott, auf die Religion d. i. Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote, die nicht von Gott, als Verordnungen eines fremden Willens, sondern als wesentliche Gesezze eines jeden freyen Willens für sich selbst anzusehen sind.

2. Ob sie aber nicht gleich göttliche Verordnungen, als eines fremden Willens, sondern unsere eigne Gesezze sind, so müssen wir sie doch als göttliche Gebote ansehen: denn

3. wir können blos von einem moralisch vollkommnen und zugleich allgewaltigen Willen das höchste Gut zu erlangen hoffen.

In Hinsicht auf 1. und 2. scheint allerdings darin etwas unerklärbares zu liegen, daß *Pflichten* als göttliche Gebote, und nicht als göttliche Gebote angesehn werden sollen. Dieser Widerspruch ergiebt sich daraus, daß zuförderst angenommen wird, es gebe göttliche Gebote — sie dürften aber blos als Gebote unserer eignen Gesezgebung gelten. Bei Gesezgebung ist zuförderst die Rede von den Personen, welche Gesezze geben. Wenn die Gesezgebung in der einen Person haftet, wenn die fremde Theilnehmung einer andern Person dabei nicht gedacht werden darf, so ist auch durchaus kein Grund vorhanden, warum ich menschliche Gesezgebung zugleich

für eine göttliche halten solle: denn eine kann sie nur seyn, göttliche oder menschliche. Daß ich eine Uebereinstimmung finde zwischen den vorhandnen Gesezzen (menschlichen) und der problematischen Idee, wie Gott in Ermanglung der schon vorhandenen Gesezze des Menschen sie gegeben haben würde, oder seiner Natur nach geben müßte, constituirt deshalb noch keine Verbindlichkeit, sie für etwas anders anzusehen (göttliche) als sie sind (menschliche). Halte ich sie nun für göttliche Gebote, so kann ich sie unmöglich für menschliche, und eben so wenig umgekehrt annehmen. Ein Staat macht ein Gesez: ein anderer dasselbe. Jeder Staat wird sein Gesez nicht darum für verbindlich halten, weil es in dem andern Staate ebenfalls statt findet, und die Gebote Gottes, sollen nach der obenangeführten Stelle, der Moraltheologie als sochle durchaus keine Verbindlichkeit auflegen. Nun vermag ich aber nur aus einem Grunde zn handeln, aus Achtung für das Gesez meiner eignen Vernunft. Ich kann mir also keine innere Verbindlichkeit auflegen, es als Gottes Gesez zu üben, weil keine Verbindlichkeit dazu gedacht werden darf, und ich nur allein jene übernehmen

kann,

kann, die aus dem Blick auf das Sittengesez als eignes Gesez entspringen kann.

Sie sind nicht Gesezze einer fremden Legislatur, sondern der menschlichen, folglich ist es unmöglich, sie für übermenschlich oder göttlich anzusehen. Der Fehler liegt offenbar darin, daß die Uebereinstimmung zwischen der realen menschlichen Gesezgebung, mit der problematischen oder idealischen, wie Gott sie geben könne, die Moralphilosophen auf die irrige Folgerung leitet: folglich sind sie auch wirklich göttliche Gesezze.

Der Moralphilosoph sucht die Schwierigkeit dadurch aufzuheben, daß er annimmt:

„die Behauptung, daß das Sittengesez zu„gleich göttliche Gebote enthalte, werde „von der eignen praktischen Vernunft frey„willig angenommen, und sie selbst lege sich „die Verbindlichkeit auf, ihnen gehorsam „zu seyn, ob sie sie gleich auch als eigne „Gesezze ansehe.“

Die praktische Vernunft würde, wenn sie dieses wirklich thäte, einen Irrthum begehen. Sie findet nämlich das Sittengesez allein völlig und vollständig in sich selbst. Das Gute, dem die Vernunft ihre Achtung schenken soll, enthält den Grund dieser Achtung in sich selbst, d. i. weil es gut ist. Die Vorstellung, daß die Achtung desselben ein göttliches Gebot sey, würde in die Moralität etwas Unreines bringen: denn sie würde aus einem zutretenden Grunde geschehen. Die Achtung ist nur so lange ein Resultat moralischer Freiheit, als sie allein wirkt. Gehorcht sie, es sey freiwillig oder gezwungen, so findet sie sich immer in einem Stande der Annöthigung einer fremden Ursache. Geschieht der freywillige oder unfreywillige Gehorsam in Rücksicht Gottes, als der Quelle des höchsten Gutes, oder der Glückseligkeit, so geschieht die Moralität aus Interesse, wodurch sie unrein wird. Der moralische Mensch muß nothwendig bey zwey motivirenden Ideen, in einem zweyfachen Zustande gedacht werden, der Freyheit und der Abhängigkeit von einer höheren Ursache. Er handelt also moralisch, in einem widersprechenden Zustande

in Rücksicht seiner Unabhängigkeit als moralisches Wesen, um des Guten willen allein; und zugleich als abhängiges Wesen, das das Gute thut, weil es ein göttliches Gebot ist. Er thut es also in diesem Falle nicht blos um sein selbst Willen, sondern auch, weil es geboten ist, aus einem Grunde der Abhängigkeit. Der Mensch lege nun sich selbst diese Verbindlichkeit auf, oder nicht, so wird er immer nicht um des Guten willen allein es thun, sondern auch aus Achtung gegen den Gebietenden.

3. Wir können allein von einem allgewaltigen, und zugleich moralisch=vollkommnen Willen das höchste Gut hoffen.

Dieser Grund scheint unrichtig zu seyn; weil er zuviel enthält.

Denn es ist eben so gewiß, daß wir eben dasselbe hoffen können, wenn wir auch das Sittengesez nicht als göttliches Gebot, sondern als bloßes eignes Gesez ansehen. Zugleich giebt es uns einen Grund des In=

teresses an, der uns motifiren würde, es deshalb zu befolgen, weil es göttliches Gebot seyn soll. Denn was ich von einem allgewaltigen Willen hoffen kann, ist nicht die Würde, glücklich zu seyn, sondern die Glückseligkeit selbst. Die Würde muß ein Erfolg der reinen Moralität, ohne Beziehung auf Glückseligkeit seyn; folglich kann ein Motif zur Sittlichkeit nicht dienlich seyn, das nicht auf die Moralität, sondern auf ihren Erfolg, die Glückseligkeit, sich bezieht. Da nun das höchste Gut, nicht in der Tugend allein, sondern auch in der Glückseligkeit selbst besteht, so würde dieses Motif allerdings zugleich ein Interesse enthalten, das bei reiner Moralität nicht statt finden soll.

Die Moralphilosophie nimmt ohnehin nicht positive Glückseligkeit, sondern eine aus der Moralität selbst entspringende und mit ihrer Würde harmonische Glückseligkeit, als nothwendige Folge der Tugend an. Wir kommen also, durch die Vorstellung des Sittengesezzes, als göttlichen Gebots, um nichts weiter, als durch die bloße Vorstellung desselben, als Autonomie. Diese leitet uns schon

allein zum höchsten Gute, ihrer Natur nach; und wenn sie gleich auf Glückseligkeit, als Folge der Tugend, keine besondere Rücksicht nimmt, so kann sie dem Tugendhaften doch in keinem Falle unter einer weisen Weltregierung entstehen. Sie nimmt sie als ein Geschenk Gottes mit denselben Empfindungen an, womit sie das moralische Vermögen als ein Geschenk Gottes ansieht.

VIII.

Nähere Bestimmung, was reine Religion sey.

Der moralische Mensch ist überzeugt, daß das moralische Vermögen in ihm, nicht Resultat oder Natur einer selbstständigen Existenz, sondern einer mitgetheilten sey. Das Vorhandenseyn aller großen Fähigkeiten, sich des höchsten vollendeten Gutes allmählich zu bemächtigen, das volle Gefühl einer freyen sittlichen Natur, der unabhängigsten Autonomie, die ihn von allem fremden Einfluß befreyt, und seine ganze Aufmerksamkeit auf sich selbst concentrirt; das Gefühl, daß er nicht sich selbst, sondern einem allweisen Wesen dies alles, und seine gegründeten Hoffnungen auf die Zukunft zuzuschreiben habe, entzündet einen Funken dankbaren Gefühls zu einer weitumfassenden Flamme. In diesem Gefühle des Menschen ist kein Interesse der Zweck, warum es rege ist, sondern die Gewißheit eines wirklichen Besizzes von Fähig-

keiten, sich der Glückseligkeit würdig machen zu können, und der Idee, daß bereits an jedes Verhältniß seiner Tugend, die Glückseligkeit, die mit derselben in Harmonie steht, angereiht ist, daß das vollendete höchste Gut weder erschmeichelt, noch auf einem andern Wege, als der moralischen Selbstthätigkeit errungen werden könne: diese Ideen entzünden im moralischen Gefühle die höchste Dankbarkeit gegen das allgütige höchste Wesen, das er

„als Mittheiler einer erhabenen Natur, „allein anerkennt.“

Die **reine Theologie** enthält, wie wir bereits bemerkt haben:

„die Erkenntniß Gottes, als höchst „gütigen Mittheilers des moralischen Ver„mögens im Menschen, wodurch dieser „frey und unabhängig von irgend einer „Gesezgebung außer sich den Grund sei„ner Tugend und Glückseligkeit, selbst ent„hält.“

Reine Religion enthält

„das Gefühl einer gränzlosen Dankbarkeit „für die Mittheilung jenes Vermögens,

„als des Grundes seiner Tugend und „Glückseligkeit; und einer allumfassen„den Erkenntlichkeit für die Gewiß„wißheit, daß uns das vollendete Gut „nicht entstehen kann, welches rein und „ohne alles Interesse sich dem moralischen „Menschen als Pflicht annöthiget, und „die Sittlichkeit, ohne sie zu verunreini„gen, unterstüzt und befördert.“

IX.

Reine Theologie.

Die praktische Vernunft fodert mit Recht, daß wir die Erkenntniß Gottes mit dem Moralsystem harmonisch machen; daß wir die Erfahrung benuzzen, um die Lehre von Ihm auf ein reines Prinzip zurückzuleiten, durch welches die moralische Freiheit und Unabhängigkeit unserer Autonomie gesichert wird, und welches alles Interesse, wie es auch Namen haben möge, entfernt.

Daß dieses dem Begriff von Moraltheologie nicht im Wege stehe,

„welche die Erkenntniß Gottes aus der „praktisch = nothwendigen sittlichen Ordnung, als des Princips der moralischen „Welt und ihrer zweckmäßigen Harmonie „mit der physischen"

enthält, haben wir bereits angemerkt.

Wir haben nur dieses einzige hinzuzusezzen, daß der Begriff der Moraltheologie, wie er hier angegeben ist, nicht alles enthalte, was er nach der Definition der Moralreligion, wie er bis iezt angenommen ist, enthalten sollte, nach welcher die Theologie auch die Erkenntniß Gottes, als höchsten Gesezgebers, dessen Geboten wir Gehorsam zu leisten, uns selbst verbindlich halten sollen, mit einbegriffen werden sollte.

Denn wäre es richtig, daß die Moralreligion, die Vorstellung von Gott als oberstem Gesezgeber 2c. in sich faßte, so müßte ihr in der Theologie auch das Erkenntniß Gottes als obersten Gesezgebers vorangehen.

Das erste also ist, daß wir die Moraltheologie mit dem Moralsystem selbst harmonisch machen, nach welchem der Begriff derselben nicht mehr und nicht weniger enthalte, als zur Errichtung jener Harmonie nöthig ist. Denn ist in dem Erkenntniß oder der Lehre von Gott, weniger enthalten, als die Religion enthält, so stüzt sich leztere auf einen leeren Grund, oder behaup-

tet Sázze, die aus der Lehre von Gott nicht erweislich gemacht werden können. Ist nämlich Gott nicht Gesezgeber, und ist er als solcher so wenig, wie seine Gebote und unsere Pflicht, ihnen zu gehorchen, *erkannt*, so fehlt der Religion gerade der Grund, warum sie ihn als solchen sich vorstellen soll, da sie ihn als solchen zu erkennen kein Recht hat.

Herr *Kant* fühlte vollkommen, daß die Lehre von Gott, „**als dem Grunde** „**aller Verbindlichkeit über**„**haupt**" der Lehre von der Autonomie der Vernunft im Wege stehe, welche nicht theologisch das Prinzip der Sittlichkeit darzustellen erlaubt, sondern als in ihr selbst begründet, (S. 232.) und die Erkenntniß Gottes und seines Willens nicht zum Grunde der sittlichen Gesezze, sondern nur der Gelangung zum höchsten Gute, unter der Bedingung, der Befolgung derselben macht ꝛc.

Ob nun gleich in der Theologie, Gott nicht als oberster Gesezgeber dargestellt werden darf, so glaubt Hr. *Kant* dennoch,

daß die Religion „die Erkenntniß aller „Pflichten als göttlicher Gebote“ enthalte. (S. 233.)

Nun ist aber deutlich, daß die praktische Vernunft, welche nicht befugt ist, Gott als den Grund aller Pflichten aufzustellen, oder als Gesezgeber, folglich auch kein Recht habe, die Pflichten selbst als göttliche Gebote darzustellen. Gesezze ohne Gegezgeber, Pflichten ohne Grund der Pflichten sind nichts. Auch darf die Religion sich nicht anmaßen, den Grund der Pflichten überall in etwas anderm, als der Autonomie aufzusuchen und anzugeben, weil diese alle Gesezgebung ausser sich selbst ausschießt. Dieses würde aber nothwendig geschehen müssen, sobald die Religion ein Befugniß darlegte, die Pflichten nicht allein in der Autonomie und ausschließend, sondern zugleich in einer göttlichen Legislatur aufzufinden, welches doch die Theologie geradezu bestreitet. Denn, daß die Harmonie zwischen dem Gesezze der Autonomie und dem Sittengesezze, wie wir es in Gott denken können, nur problematisch, folglich nicht als Pflichtauflegend gedacht werden dürfe, und daß aus einem historisch gegebenen Sazze kein Pflichten-

System sich ableiten lasse, haben wir bereits hinlänglich nachgewiesen.

Wir finden also Disharmonie und Widerspruch in den Begriffen der bisherigen Moraltheologie und Moralreligion, von welchen der erstere die göttliche Gesezgebung nicht annimmt, der leztere aber voraussezt.

Da nun nicht zu läugnen ist, daß zur richtigen Bestimmung der Theologie und Religion, Hinwegräumung des Widerstreits der beiderseitigen Begriffe, und Harmonie zwischen ihnen nöthig sey, so verfährt die Definition des *reinem* Systems hierin nach einem *richtigen Gesezze*, wenn sie Uebereinstimmung in die Begriffe bringt. Da nun Gott allerdings den Grund der menschlichen, moralischen und sinnlichen Existenz enthält; da der ganze Mensch, mit allem was ihn ausmacht, nothwendig nach dem Willen Gottes, vorhanden ist, so erscheint er blos und allein unter dem Begriffe:

„als Grund der Welt, so wie des Men-
„schen insbesondere, und als Mittheiler
„des moralischen und sinnlichen Vermö-
„gens in demselben überhaupt; der Frey-

„heit und Unabhängigkeit des moralischen
„insbesondere, nach welcher er den Grund
„seiner Tugend und Glükseligkeit in sich
„selbst enthält.

Die Idee der Mittheilung einer unabhängigen Natur, in unserer Existenz als moralischer Wesen, entspricht nicht nur der Lehre der Autonomie, und nöthigt den Menschen durch nichts, als sie allein zur Pflicht, sondern ist auch dem Standpunkte des Menschen vollkommen angemessen, Kraft dessen Er selbst, und das Weltbeste, beyde allein das Object, warauf seine Thätigkeit allein sich beziehen kann, seyn muß. Gebote der Antonomie beziehen sich auf erreichbare Zweke, und sind zu ihrer Erlangung vollkommen hinlänglich, da wir unserer moralischen Thätigkeit, wenn wir sie deshalb, weil sie göttliche Gebote heischen, vollführen, eine andere objektive Richtung geben müßten: denn sie würden nicht geschehen um des Weltbesten willen, auf welche das Pflichtensystem der Autonomie hinleitet, sondern

„um einem göttlichen Gebote zu ge-
„horchen."

Der Objektive Zweck wäre also Gott, und der Nebenzweck, der Gehorsam gegen seine Gebote.

Diese zweyfache Richtung würde Verwirrung in die Weltökonomie bringen, und völlig fruchtlos seyn. Gott als das vollkommenste und höchste Ideal der Heiligkeit, wirkt alleine mit Allmacht in Beziehung auf sich selbst und auf die Oekonomie des Ganzen, durch Mittheilung von Kräften, welche nicht weiter als auf die sie umgebende, entweder moralische oder sinnliche Welt, und ihr Bestes, nicht aber aufwärts auf Gott, wirken *können*. Die Mittheilung des *Vermögens* der Autonomie enthält alles, und ihre Gesezze, leiden bloße Beziehung auf Objekte um sie her, und auf Zwecke, die sie erreichbar findet. Das Weltbeste ist ein diensamer Zweck; der Gehorsam gegen Gott, ohne Zweck für Gott, Menschen und Welt, folglich schwärmerisch. Denn die Autonomie bedarf zu Bewirkung des Weltbesten, und Erreichung des höchsten Gutes, keines Supplements, da sie hinlänglich ist; und die Einmischung einer Nebenidee, die ein schwärmerisches Objekt giebt, ist ihr eher hinderlich als förderlich.

Weiter noch verwickelt uns jene Lehre von göttlichen Geboten, in fast unauswindbare Labirinthe. Der Moralist behauptet nämlich, daß die Sittengesezze darum uns als göttliche Gebote sich darstellen:

„weil sie die praktische Vernunft in dem „Willen Gottes begründet finde.“

Nun aber finden wir, wenn wir den Gegensaz einer moralischen Existenz, nämlich die „Sinnliche“ ansehen, daß in ihr Gesezze vorhanden sind, die nach dem System der Moralisten, der Sittlichkeit widerstreiten. — Hier ist also ein doppeltes Gesez, Gesez der moralischen Existenz, und Gesez der Sinnlichen. Beyde sollen nun im Kampfe oder Streit unter sich gedacht werden. Daß bey der Sinnlichkeit und ihren Gesezzen, keine Freyheit statt finde, sondern sie der Naturnothwendigkeit unterworfen sey, behauptet der Moralist nicht minder. Wenn nun der sittliche Mensch verbunden ist, bey allem Gefühl unabhängiger Freyheit, seine Gesezze als göttliche Gebote, in einem allgewaltigen und heiligen Willen begründet anzunehmen, ist die Sinnlichkeit alsdann nicht gleichfalls verbunden, und mehr

noch

noch, bei dem Gefühl der Abhängigkeit ihrer Gesezze, als nothwendiger Naturgesezze, verbunden, sie als in dem allgewaltigen, allweisen Willen des Grundes der Welt, oder Gottes, begründet, und folglich die Gesezze der Sinnlichkeit, mit größerem Recht, als göttliche Gebote anzuerkennen? In der Sinnlichkeit ist nicht Freyheit, nicht Autonomie, sondern Nothwendigkeit. Der sinnliche Wille ist nicht frey, sondern einem allgemeinen Gesezze unterworfen, das von Gott unmittelbar herstammt. Sinnliche Gesezze sind folglich ungleich gewisser und deutlicher in dem Willen Gottes begründet, und *als* göttliche Gesezze und Gebote für die Sinnlichkeit anzusehen, als eine unabhängige Natur, die darum mitgetheilt ist, um sich selbst Gesezze zu geben, und seine Handlungsart einzurichten.

Nun sind wir genöthigt, das Sittengesez, *als* in dem Willen Gotes begründet, entweder real oder problematisch, als blos logisches Denken anzunehmen. Nehmen wir den ersten Fall, so werden die göttlichen Gebote objektiv und folglich wird auch objektive Pflichtleistung gedacht werden müssen. Wir

hätten also zwey objektive Gesezgebungen: ein wirkliches göttliches Gesez, wirklicher Macht, das objektiven Gehorsam und Zwang und Nothwendigkeit heischte, und ein Autonomisches Gesez der Freyheit, im Widerspruch neben einander.

Nehmen wir es aber wieder blos problematisch, daß das Sittengesez in dem Willen Gottes liege, so fließen daraus keine reale Gebote, sondern auch sie sind eine blos logische Verstellungsart, woraus keine Pflichten entstehen, die bloß aus realen Geboten entstehen können. Es ist also nothwendig, daß wir in blos historischer Hinsicht davon reden; wodurch die Religion aber keine Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote wird, oder seyn darf.

Bei den Gesezzen der Sinnen-Welt, müssen wir aber nothwendig anders verfahren: denn sie sind als Naturnothwendigkeit ohne Freyheit, objektiv in dem Willen Gottes begründet, und müssen von der Art seyn, daß bey Anwendung des freyen sittlichen Vermögens, das Weltbeste dadurch möglich werde. Der Gebrauch des moralischen Vermö-

gens sey nun welcher er wolle, so wird er immer dahin einleiten, weil die realen Gesezze der Sinnlichkeit, dem Weltzweck immer entsprechen müßen, da zwischen dem Zweck des Weltbesten, und der Oeconomie der sinnlichen Gesezze, die objektiv durch Allweisheit zu diesem Zwecke eingerichtet ist, nothwendig Harmonie gedacht werden muß. Die Freyheit vermag alles in Zahllosen Punkten ihrer Aeußerungen dahin einzuleiten, und darin bestehet die Freyheit; sie vermag aber nichts dagegen, weil sie nicht im Vermögen besteht, den Zweck Gottes vernichten, oder erhalten zu können. Darum ist ihre Natur auch moralisch, oder zu guten Zwecken dienlich, nicht aber unmoralisch, oder zu bösen Zwecken hinreichend.

X.

Die reine praktische Vernunft fodert, daß wir Wahrnehmungen und Erfahrungen benuzzen, um die Lehre von Gott auf ein völlig reines Prinzip zurück zuleiten, durch welches die Moralische Freyheit und Unabhängigkeit unsrer Autonomie gesichert wird.

Nichts vermag uns leichter zur Wahrheit hinzuführen, als Wahrnehmungen und Erfahrungen. Wenn wir hier problematisch zu verfahren berechtigt seyn wollen, um das Gesez der Autonomie, als göttliches Gebot in der Religion aufzustellen, so muß dieser Saz wenigstens inneren Wahrnehmungen und Erfahrungen nicht widersprechen, und in dem Menschen müßten sie, zu Begründung dieser Lehre, angetroffen werden.

Das moralische Gefühl, bemerkt aber in sich Freyheit und Unabhängigkeit, als oberste

Bedingung der Autonomie, unter der sie allein gedacht werden kann, folglich ist eine innere Erfahrung vom Gegentheil, oder einer Gesezgebung außer ihr, nicht möglich. Sie findet nämlich das Moralgesez in der Vernunft allein begründet, und in sich einen guten Willen, der eignen Gesezgebung zu gehorchen. Sie fühlt überzeugend, daß die Befolgung des Sittengesezzes unerlaßliche Pflicht sey, und daß ihr das Vermögen nicht fehle, ihre jedesmalige Kraft anzuwenden.

Das Moralgesez führt also alle Prädicate in sich, wodurch es, als aus der Autonomie der Vernunft entspringend, nachgewiesen wird. Ist es nun so angethan, so können seine Prädicate, nicht jene göttlicher Gebote seyn, gerade, weil sie nachweisen, daß sie menschlich sind. Ein jeglicher Gegenstand besizt aber nur solche Eigenschaften, welche seiner Natur entsprechen, und identisch müßen alle Menschen hienach urtheilen, da wir eine Einerleyheit des Grundes aller moralischen Vermögen annehmen müssen. Wodurch würden wir also befugt werden, dem Sittengesez ein Prädicat anzureihen, wodurch es als göttliches

Gebot nachgewiesen werden könnte? Weder innere noch äußere Wahrnehmungen und Erfahrungen bieten sich dar, den Charakter der Göttlichkeit im Sittengesez darzulegen: im Gegentheile streitet dieses gegen die Ideen göttlicher Moralität.

Der Charakter der göttlichen Moralität ist Heiligkeit im höchsten Umfange, bey welcher kein Kampf mit Sinnlichkeit und Unvollkommenheit gedacht werden kann. Alle Erfahrung belehrt uns, daß ein solcher Charakter unserer Moralität nicht anhänge, folglich, sie nicht als göttliches Gebot constituire. Denn anders ist der Charakter des Sittengesezzes eines eingeschränkten Wesens: Er ist nicht höchste Heiligkeit, sondern Tugend, die im obersten Grade der Vollendung noch immer unendlich weit von dem Charakter göttlicher Moralität, oder der höchsten Heiligkeit entfernt bleibt. Das Criterium fehlt also gänzlich, wodurch dem Sittengesez eingeschränkter Wesen der Charakter göttlicher Gebote, die nur auf Heiligkeit ablaufen können, sich beilegte. Wir befinden uns also entweder in einer Art von Eigendünkel oder Schwärmerey, wenn wir dem Sittenge-

sez unvollkommner Wesen die Prädicate göttlicher Gebote beylegen, die nur für eine höchst vollkommne Natur passen. Das Gesez der höchst vollkommensten Freyheit macht unabänderliche Heiligkeit dem höchsten Wesen zu freywilliger Pflicht, nach welcher es von sich selbst, und seinem Gesezze der Heiligkeit allein abhängt. Und so müßten die Pflichten der menschlichen Gesezgebung in Rücksicht eines Zwecks vollkommner Heiligkeit erscheinen, wenn die Religion befugt wäre, sie als göttliche Gebote anzuerkennen.

Man könnte einwenden:

„Gott will das Sittengesez, wie es in „Beziehung auf Menschen statt finden „kann: er will es ernstlich, wodurch es „den Charakter der Göttlichkeit erhält."

Wenn auch nichts gegen den Vordersaz einzuwenden ist, so wird dadurch die Consequenz noch nicht gültig; sondern wir müßen den Saz also stellen:

„Gott will das Sittengesez, wie es in Be„ziehung auf Menschen statt finden

„kann, ernstlich; **folglich will er es** „**als Gesez menslicher Autonomie.**

Daß der Begriff „**Gott will ernstlich**“ nicht die Idee eines göttlichen Gebotes herbeyleite, haben wir bereits dadurch gezeigt, daß wir sonst den Widerstreit der sinnlichen Gesezze gegen die moralische, als im Willen Gottes begründet, durch Naturnothwendigkeit nachgewiesen, ebenfalls als göttliche Gebote, und zwar sich widerstreitende annehmen müßten. Dadurch werden wir nun genöthigt, einen solchen Begriff blos als logische Form anzunehmen, welche die Idee wesentlicher Gebote nothwendig ausschließt, und unsere Pflichten auf ihre wirkliche Prinzipien zurückweist.

Ueberdem besizt der Mensch überall kein Organ, das Göttliche wahrnehmen zu können. Alle Ideen, die er sich darüber bildet, sind so wenig erweislich, als die Idee vom göttlichen Wesen selbst, die der Verstand sich als Postulat zu denken befriedigen muß. Ja, wir gerathen dabei ins Transcendente, indem wir in dem menschlichen Sittengesezze eine Eigenschaft entdecken wollen, davon keine

Erfahrung möglich ist, und welche also immer dialektisch oder trüglich bleibt. Denn um das Sittengesez zugleich als göttliches Gebot aufzustellen, müßen wir nothwendig die Behauptung wagen, daß auch ein Gesez unvollkommner Natur, göttliches Gesez und dadurch Gebot seyn könne. Denn sonst müßten wir es uns nicht als göttliches Gebot denken, sondern als menschliches Gesez allein, nach dem Willen Gottes als Urgrund desselben so vorhanden, wie es für unvollkommne Wesen dienlich ist, und wobey der Mensch blos aus Rücksichten auf das Weltbeste und seiner selbst verfahren kann, und wozu es, wie er es mittheilte, hinlänglich ist.

Alle Gesezze: Heilig zu seyn, weil Gott es ist ꝛc. würden uns von dem Zweck des Weltbesten ableiten, und uns eine schwärmerische Idee zur Beschäftigung darstellen, die auf ein Ideal hinzielte, das wir nie erreichen könnten; folglich uns ein Ideal zu seyn, völlig untauglich wäre. Ein solches Gesez aber würde sich allein der Wahrnehmung als göttliches Gebot darstellen, da sein Gegenstand in der Welt

um uns her nirgend anzutreffen ist, nicht auf das Weltbeste leitet, sondern auf Erreichung göttlicher Natur, als lezten Zwecks des Bestrebens nach Heiligkeit. Daß dieses aber Eigendünkel (Arroganz) verrathen müsse, ergiebt sich daraus, weil jenes Bestreben nach Heiligkeit des höchsten Ideals, uns über die Gränzen erhebt, in denen wir uns blos als Urheber des Sittengesezzes, nicht als Urheber oder Vermögende des Gesezzes der höchsten Heiligkeit, ansehen dürfen.

Wenn nun ein solches Gesez wirklich von uns wahrgenommen werden könnte, was aber unmöglich ist, indem wir lediglich auf die Autonomie zurückgehen dürfen, so würde allerdings das Prinzip der Religion dadurch ein unreines, ja völlig leeres Prinzip werden. Unrein, weil es in den Grund aller Religion, die Moral als einen fremden Grund einmischte, und die Regel also sezzen würde:

„Thue das Gute um des Guten willen,
„und weil es Gottes Gebot ist"

und die Maxime würde dahin angegeben werden müssen:

„Handle so, daß du wollen könnest, daß „deine Handlungsart ein allgemeines Ge„sez werde, und allgemein als göttliches „Gebot gelten möge.“

Dieses würde gegen die Einheit des Princips streiten, und zwey in eins vermischen. Das Princip hörte dadurch auf, rein zu seyn, weil Autonomie des Willens und höhere Gesezgebung mit einander vermischt würden.

Ein leeres Prinzip würde das Leztere seyn, weil es uns unter dem Namen des *göttlichen* Gebotes nichts darstellen würde, *was im* Moralprinzip und dem Sittengesez ohnehin nicht schon enthalten wäre; und gäbe es das höchste Ideal zum Bestreben der Sittlichkeit an, eben so leer seyn würde, indem die praktische Vernunft nachweißt, daß ein solches Bestreben, ausser den Gränzen unserer Fähigkeit liegt, wodurch dasselbe völlig vergebens wird.

Ueberdem muß bey einem Religions-Prinzip die Freyheit und Unabhängigkeit des moralischen Menschen völlig gesichert

bleiben. Zwar scheint dieses dadurch zu geschehen, daß der Moralist sagt:

„die göttlichen Gesezze sind keine andern,
„als die wesentlichen Gesezze der praktischen Vernunft, sofern diese als übereinstimmend mit dem heiligen Willen
„der Gottheit betrachtet werden“

Aber der Moralist vergißt, daß er sich in diesem Falle mit Unrecht des Ausdrucks“

„Gesez“

bedient, indem ein Gesez gebietet, wie denn die Autonomie wirklich thut; und bey dem Ausdruck, Gesez Gottes, nothwendig ein Zwang, oder Motif der Macht in die Moralität gebracht wird, welches sie unrein macht.

Sagte der Moralist blos:

„die Vernunft bemerkt, daß das Sittengesez der Autonomie dem Willen Gottes nicht entgegen sey“

wodurch der Begriff eines fremden Gesezzes nicht entworfen, sondern blos eine Wahrnehmung dargestellt wird; so wäre der Saz

ohne alle Heteronomie, und keine Verwirrung in dem Begriffe, nach welchem etwas blos vernünftige menschliche Gesezgebung, und doch zugleich auch göttliche seyn soll.

Indessen geht der Moralist auch weiter, als er nach dem angezeigten Wege gehen sollte: denn enthält das göttliche Gesez nichts weiter, als das Sittengesez der praktischen Vernunft, so kann es kein Gebot der Heiligkeit enthalten:

„Ihr sollt heilig seyn, weil oder wie
„ich heilig bin"

indem das praktische Gesez nicht zur Heiligkeit, sondern nur zum höchsten Gute leitet, und Tugend zum obersten Zweck der Moralität macht. Besteht nun die moralische Schwärmerey in der Ueberschreitung der Gränzen der praktischen Vernunft des Menschen, indem man eine der menschlichen Natur widersprechende Moralität ausüben will; so ist allerdings das göttliche Gesez der Heiligkeit schwärmerisch, indem es dem Menschen

eine Moralität zur Pflicht macht, welche seiner unvollkommnen Natur, als der Heiligkeit unfähig, unmöglich ist, und also widerspricht.

Eine reine Religion wird also unrecht thun, wenn sie von der Vorstellung des Sittengesezzes, als göttlicher Gebote, denen sie Gehorsam schuldig sey, ausgeht, und ein Gebot heilig zu seyn, anerkennt, das sie zur Schwärmerey verleiten, und sie herabwürdigen würde.

XI.

Eine reine Religion muß frey von allem Interesse seyn.

Vor allen Dingen müssen wir ausmitteln, was Interesse, und hernach, was ein rein moralisches Interesse sey.

„Interesse“ sagt der Moralphilosoph, „ist die Billigung, oder das „Wohlgefallen der Vernunft an „etwas, zum Unterschied von der „blos sinnlichen Neigung.“

Ich glaube, daß diese Definition nicht hinlänglich sey. Sie macht das, was das Interesse hervorbringt, was von ihm abgeleitet wird, zum Interesse selbst, ohne zu bestimmen, was das Etwas sey, das eigentlich definirt werden sollte. Ich billige nämlich etwas blos deshalb, weil es ein Interesse enthält: sonst wäre Billigung und Wohlgefallen Interesse selbst, ohne anzugeben, woraus es entstehe.

Nehmen wir den Begriff

„des Guten"

so muß dasselbe etwas enthalten, was unsere Billigung abnöthigt und unser Wohlgefallen bestimmt. Enthält es nichts, so kann lezteres nicht als Folge gedacht werden. Wenn das Gute also nicht etwas enthielte, das intensiven Werth besizt, so würden wir ihm unsere Achtung nicht schenken. Billigung und Wohlgefallen an etwas sezzen aber die Kenntniß eines Werths in etwas voraus, welchem wir Achtung und sodann Billigung nicht versagen können. Denn was nicht achtungswürdig ist, kann auf Billigung und Wohlgefallen keinen Anspruch machen. Nun aber ist lezteres das Interesse nicht selbst, da es blos eine Verfahrungsart der Intelligenz ist, die sich auf etwas bezieht, mithin das Interesse nicht selbst enthält, sondern voraussezt, als Grund der Billigung und des Wohlgefallens. So ist eine interessante Idee eine Idee, die viel intensiven Werth besizt, und eben dadurch unser Wohlgefallen und unsere Billigung reizt.

Das Interesse würde also am richtigsten dadurch bestimmt seyn, daß es „der intensive Werth eines Etwas sey."

Dem Zufolge, ist der Ausdruck: „Ein „Interesse an Etwas nehmen" unzulässig, und muß dahin abgeändert werden, „Ein „Interesse in Etwas finden."

Denn wenn wir uns auch jenes Ausdrucks gewöhnlich bedienen, so will er im Grunde nichts anders constituiren, als die Aeußerung, daß wir in Etwas ein Interesse gefunden haben, einen innern Werth, der uns Wohlgefallen und Billigung abnöthiget. Eben so wenig kann ich ein Interesse an Etwas nehmen, wenn es selbst nicht interessant ist, d. i. ein Interesse enthält, das ich darin finde und erkenne, und achte, und folglich nothwendig billige.

Reinmoralisches Interesse, wäre demzufolge „der praktische Werth des Guten, welcher Achtung für dasselbe hervorbringt."

Um diesen höchstwichtigen Begriff deutlicher zu erläutern, gehen wir auf das Sinnliche zurück, aus welchem unsere Begriffe ab-

Bayerische Staatsbibliothek München

strahirt, und auf das Moralische angewendet werden.

Ein interessirter Mensch ist ein solcher, der darauf sieht, ob ein Gegenstand etwas Vortheilhaftes und folglich Wünschenwerthes enthalte. Reichthum enthält ein Interesse, und wirkt deshalb auf die Neigungen des Menschen seiner Natur nach, oder:

„das Interesse interessirt, oder wird als „solches erkannt“

Der Mensch findet an Reichthum ein Wohlbehagen, eben weil Reichthum Interesse, oder Werth besizt; nicht das Wohlgefallen enthält das Interesse des Reichthums. Ich kann überhaupt an etwas ein Wohlgefallen finden und es billigen, ohne dabey ein Interesse zu haben; aber nie ohne es interessant, oder von innerm Interesse selbst zu finden. Ich kann sogar genöthiget seyn, eine Handlung zu billigen, und ihr mein Wohlgefallen zu geben, selbst, wenn sie meinem Interesse, oder der Erkenntniß vom Werthe eines nicht erhaltnen Gutes entgegnet. Das Wohlgefallen und die Billigung ist also nicht das Interesse selbst, sondern Anerkennung, daß Etwas Intresse habe, in sich, ohne es eben

in Beziehung auf mich zu haben. Von der Art sind alle gute Handlungen unserer Freunde und Feinde ohne Ausnahme, die auf Menschen andrer Nationen, oder mir völlig fremde wirken. Hier kann ich unmöglich anders sagen, wenn ich mich richtig ausdrücken will, als:

„Ich finde ein großes Interesse in der „Handlung, die mir gefällt und die ich „billige“

Erkenntniß eines Interesses, ist die Veranlassung; Billigung die Folge dieses Erkenntnisses: beide sind beisammen, weil alles, was ein moralisches Interesse enthält, den innern Sinn zum Wohlgefallen rege und es billigen macht. Sie sind blos Eindrücke, welche das selbstthätige Vorstellungsvermögen, bei Bemerkung eines moralischen Interesses hervorbringt — sind Gefühl der Aufmerksamkeit auf moralischen Werth oder Interesse, und entspringen aus ihm, als ihrem Grunde.

Es ist zwar andem, daß das Wohlgefallen selbst in Abstrakto ein Interesse enthalten könne, aber immer als etwas, das innern Werth besizt, oder gut

ist, es kann aber hiedurch in Concreto nicht geläugnet werden, daß es nicht aus dem Erkennen des Guten in Etwas, oder dem Erkennen des Interesses in Etwas, als Folge abgeleitet werden müsse. Denn eben dasjenige, was es in Abstrakto selbst, als ein Interesse enthaltend darstellt, constituirt auch den Begriff des Guten selbst, als ein Interesse enthaltend. Bey Zusammenstellung des Wohlgefallens in Concreto, als Eindruck des innern Sinnes von Etwas, wird es aber nicht als das Interesse selbst erscheinen, sondern ein Interesse als Grund des Eindrucks erkennen.

Hiedurch wird nun Achtung für das Gesez, zum moralischen Gefühl des Interesses, welches das Gute enthält. Das Interesse würde in Concreto gedacht, nicht in der Befolgung des Sittengesezzes, sondern in dem Grunde, der die Befolgung veranlaßt, oder in dem Interesse des Guten gedacht werden müssen, und sie selbst, die Befolgung, würde blos, eine diesem Gefühl gemäße Thätigkeit als dessen Folge seyn.

Dieses unverkennbare Interesse, (Gewicht, Werth, Würde im Guten) würde die Achtung gegen dasselbe uns annöthigen;

das ist, es wird uns Pflicht, diesem Interesse gemäß zu handeln; die Achtung selbst aber würde in dieser Zusammenstellung nicht das moralische Interesse seyn, sondern das Gefühl des Interesses, das wir in der Moralität wahrnehmen.

Hieraus ergäbe sich aber nothwendig, daß allen moralischen Handlungen ein Interesse zum Grunde liegen müsse, welches, da es reinmoralisch ist, in unsere Handlungen nichts einmischt, was die Lauterkeit der Moralität trüben könnte. Denn dieses Interesse wird ohne zutretende Neigung von der Vernunft selbst als moralisches Gefühl erkannt und geachtet. Das moralische Gesez wird demzufolge immer ein Gesez der Pflicht seyn, oder der moralischen Nöthigung und Bestimmung der Handlung desselben, durch Anerkennung seines innern Werths (Interesse) wodurch die Achtung für dasselbe selbst angenöthiget, das ist „Pflicht" wird. Das Moralische geschieht also zuförderst durch Anerkennung des Werths des Guten, dem die Achtung als Folge nicht entstehen kann, und zunächst wird diese Achtung, obgleich nicht als Interesse, doch als Folge desselben, die Handlungen zu realisiren, leiten.

Eine Handlung aus Achtung für das Gesez, und eine Handlung aus Anerkennung des innern Werths des Gesezzes, oder seines Interesses, wird also ziemlich in Eins zusammenfließen, da die Erkennung desselben, die Achtung nothwendig zur Seite hat und herbeyführt.

Es wird also nichts in die Moralität hineingebracht, durch diese nähere Deduktion, wodurch sie litte, nur daß der wichtige Satz dadurch ausgemittelt wird: daß keine moralische Handlung, ohne Anerkennung eines Interesses möglich sey; und daß folglich das Interesse den Grund aller Moralität enthalte, was man bisher nicht einräumen wollte.

So tauglich aber auch dieses Interesse für die Moralität immer seyn mag, so dürfen wir es doch nicht auf die reine Religion anwenden, welche nicht Moralität ist, sondern blos durch Anerkennung derselben entsteht.

XII.

Fortsezzung.

Die Religion enthält keine Pflichten, weil diese nur aus dem Moralsystem entspringen, und wir, wollten wir dies annehmen, die eine Sache mit der andern vermischen würden. Anerkennung von Pflichten, ist ohnehin schon blos Sache der Moral, und wir würden Unrecht thun, wenn wir sie in die Religion einführen wollten, die eine Sache für sich ist.

Die Moral giebt ein subjektives Interesse, das das Gute selbst ausmacht, an; Religion aber ist blos Sache der Erfahrung, und beschäftiget sich lediglich mit dem Objektiven, aus dessen Bemerkung, als Faktum gegeben, das

„religiöse Gefühl“

entsteht.

Die Moral beschäftigt sich mit Ausmittelung des Guten oder des moralischen

Interesses; veranlaßt die Achtung desselben in bloßen Beziehungen auf dasselbe, wirkt Gutes um des Guten halben, deduzirt Pflichten, und sezt überhaupt ins Licht, worin das wahre Gut bestehe.

Mit allen diesen Beziehungen nun hat die Religion nichts zu thun: sie läßt sich blos nach Anerkennung der Moral, die sie voraus schickt, darauf ein, die gegebene Erfahrungen zu benuzzen, und zum Urquell alles Guten hinaufzusteigen. Sie verläßt sich auf die Gewißheit, welche die Moral ausmittelte. Sie nimmt das Gute als vorhanden an, und richtet sich nun auf dessen Grund.

Gott ist die Quelle alles Guten, der Mittheiler alles dessen, was zur Glückseligkeit nothwendig leitet.

Dies ist die Lehre der reinen Religion.

Die Religion ist Sache des innern Gefühls, in welches sich keine Schwärmerey einmischen kann, da es blos von Thatsachen und Erfahrungen ausgeht. Das Vorhandenseyn des Guten, welches die

Moral nachwieß, die Nothwendigkeit einer Harmonie zwischen Tugend und Glückselig-keit wird ihr Erfahrungssaz: denn das Gefühl des Menschen findet allenthalben zwischen Moralität und moralischen Empfindungen, Einklang und Proportion. Der Tugendhafte kann nicht moralisch unglücklich seyn, wenn er es auch sinnlich wäre.

So reduzirt sich also alle Religion auf ein uneigennüzziges Gefühl der Bewunderung, Anbetung, Dankbarkeit und Erkenntlichkeit moralischer Wesen für die Mittheilung alles Guten, das sie vom ewigen Urquell desselben erhielt, und dessen, das sie im Verfolge nicht mehr hoffet, sondern dessen sie bereits völlig gewiß ist.

XIII.

Nähere Deduktion.

§. 1.

Die Religion ist ohne Interesse.

Um nicht unrichtig verstanden zu werden, ist eine nähere Deduktion dieses Sazzes allerdings nöthig.

Wir unterscheiden nämlich zwischen einem „zu erhaltenden," und „schon erhaltenen Interesse. Die Moral geht dahin, sich durch Moralität das höchste Interesse vernünftiger Wesen,

„der Glückseligkeit würdig zu werden,
„oder die Tugend"

und sodann

„die Glückseligkeit als vollendetes Gut
„und Folge der Tugend"

zu verschaffen. Sie hat dieses Interesse vor sich, und muß rastlose Mühe anwenden,

durch praktisches Verfahren sich Würde und Glückseligkeit, als Gegenstand ihrer Bestrebungen zu verschaffen Sie hat also ein zu erhaltendes Interesse objektiv vor sich, in dessen Besiz sie sich nicht denken kann und darf, weil sie sich nur in einem fortschreitenden Progressus nach dem höchsten Gute befindet. Dieses moralische Interesse, vereint mit dem beständigen Bestreben darnach, sezt eine Art von Begehrung eines moralischen Gutes, oder einen Wunsch zum Besizstand desselben voraus, das wir im Sinnlichen durch Eigennuz — objektives Interesse — ausdrücken.

Anders, ja völlig verschieden, geht der Weg der Religion. Alle ihre Gefühle leiten nicht dahin, sich etwas zu verschaffen, oder das höchste Gut zu erhalten: denn ohne alle Religion, würde dieses dem moralisch handelnden Wesen nie entstehen, da es nothwendig mit der Tugend zusammenhängt und zur moralischen Harmonie gehört. Diese, die Moralität, verschaft schon für sich, die Annäherung zum höchsten Gute, ohne alle Religion; diese kann also keinen Zweck haben, sich Etwas, wie es auch Namen haben möge, zu verschaffen:

Sie kann, da die Moralität alles erschöpft, was der Wunsch vernünftiger, moralischer Wesen seyn kann, durchaus kein Interesse zum Gegenstand haben, und ihr Gefühl muß durchaus rein und klar seyn.

Sie findet also das höchste Interesse — die Tugend und Glückseligkeit, in der innern Erfahrung schon vorhanden, und zwar bei der Ueberzeugung der Fähigkeit, sich es zu verschaffen, und im Besiz des moralischen Vermögens die Gewißheit, daß es dem Menschen nicht entstehen könne. Sie wirkt also nicht auf das höchste Gut als Zweck, was sie der Moralität billig allein überläßt, sondern nach einer ihr umliegenden Natur, die ihr uneigennüzzige Gefühle abnöthiget: Gefühle, die nicht moralische Pflicht sind, weil diese auf jenen Zweck gehen, sondern Resultate einer erhabenen Natur, die nicht gleichgültig dabei seyn kann, ohne Würde und Beitreten eigner Kräfte jene Fähigkeiten, des höchsten Gutes sich theilhaftig zu machen, erhalten zu haben.

Der Gegenstand der Religion liegt also außer den Gränzen alles Interesses, und ist die Anerkennung Gottes, als eines unbe-

gränzt gütigen Wesens, das aus freyer, aber eben so weiser Absicht als gütigem Willen, ohne von den noch nicht vorhandenen moralischen Wesen, oder ihrer Würde dazu bestimmt gewesen zu seyn, sie nicht nur hervorbrachte, sondern ihnen zugleich eine gleichsam zum Theil göttliche Natur mittheilte.

Die Veranlassung zu dieser Idee ist die Erfahrung von uns selbst, die Bemerkung dessen, was wir waren, sind und seyn werden: ist der richtige Blick auf uns selbst, wie und wozu uns Gott hervorbrachte: und so zu seyn, erregt das religiöse Gefühl der innigsten Dankbarkeit zu Gott, — Bewunderung seiner gränzenlosen Güte und Weisheit — der Erhabenheit seiner Größe, im Blick auf den Umfang des Weltalls und dessen Ordnung, und des unbegreiflich Hohen seiner Zwecke. Das religiöse Gefühl verläßt das einzelne, weil es den Urquell aller Dinge allenthalben findet. Es ist ein Blick ins Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige, wo es sich in unaussprechlicher Vollkommenheit darstellt, und alles Allenthalben den Urquell aller Dinge nachweißt, dessen Daseyn die praktische Vernunft unwiderstehlich erkannte,

und in der Welt und ihrer alles umfassenden herrlichen Einrichtung nachweißt. Erstaunen, Bewunderung, Anbetung und reiner inniger Dank und Unterwerfung, treten hervor aus diesem Erkenntniß der Gottheit. Zutrauen, Gewißheit, und ehrerbietige Näherung zur Quelle aller Güte entfließen der kältesten, ruhigsten Vernunft. Die Religion sieht ihn allenthalben. Sie erkennt nicht nur die Weisheit seiner Zwecke, sondern ruhig macht sie auch die Pfade des Lebens, durch die Ueberzeugung, daß kein Glied in der endlosen Reihe der Wesen, nicht mit Weisheit aufgestellt; mit allumfassender Güte für dasselbe, und seine ganze Wohlfahrt gesorgt sey, und durch Geduld und Stadhaftigkeit erhält es sie, unter den Abwechselungen des Schicksals: denn Tugend hebt ihr Haupt hervor, aus Trümmern einer Welt.

So entspringt die Religion nicht aus dem Interesse, das sie zu erhalten sucht, sondern aus der Erkenntniß Gottes, wie die Vernunft ihn darstellt, daß er seyn müsse. Sie geht von dem Vorhandenen aus, als Erfahrung, die sie vom Daseyn eines Gottes in dieser Art überzeugt; und nicht Selbstsucht und

Eigennuz, sondern der Blick auf Gott erzeugt die Gefühle der Achtung, der Bewunderung, der Anbetung und des Dankes. Sie ist also rein wie ihre Quelle, wie Gott, lauter wie das Gefühl der höchsten Tugend, und buhlt und schmeichelt nicht durch irrige Gefühle um Wohlthaten, sondern ist erkenntlich für alles, was und wie es auch sey.

XIV.

Nähere Deduktion.

§. 2.

Das religiöse Gefühl ist abgenöthiget, ohne Pflicht zu seyn.

Die Religion ist so rein, daß sie selbst nie unter dem Gesichtspunkte einer Pflicht, auftritt. Pflicht ist Nothwendigkeit einer Handlung um eines Gesezzes willen, so fern dieses morlisch nöthiget, oder den Willen verbindet, welcher subjektiv etwas anders begehren kann.

Moral uud Religion sind durchaus verschieden, darum verfahren beide nach eigener Art. Erstere bezieht sich auf moralische Wesen, leztere auf das höchstvollkommmenste Wesen allein. Die Moral handelt um ihrer selbstwillen; die Religion aber ist nicht wirksam in Beziehung auf endliche Wesen. Ihre

Ihre Gefühle leiten auf keine Zwecke um uns her, da die Moral hier schon alles für sich leistet; alles, was Pflicht ist, gehört also allein für sie. Selbst die vollkommne und nunachläßliche Pflicht wirkt auf die Menschheit zurück, womit die Religion nichts zu schaffen hat.

Das religiöse Gefühl ist überdem unfähig, anders zu begehren, als seine Natur zuläßt, die auf Undank, Nichtachtung des Urquells des Guten, in keinem möglichen Falle leiten kann. Es enthält keine Nothwendigkeit außer sich, die sein Vorhandenseyn, schlechterdings nothwendig machte: denn die Moralität leitet ohne Religion zur Glückseligkeit, und die Religion ist ohne alle Folge im höchsten Glanz ihres Vorhandenseyns. Sie wird weder gefodert von Gott, noch verspricht sie Hoffnungen, noch gewährt sie Ueberzeugungen. Sie ist blos reines Resultat einer, da sie alles Menschliche verläßt, erhabenen fast göttlichen Natur, die ohne Rücksicht auf sich selbst, wirkt. Das Gefühl der Religion ist die Natur des unsterblichen unabhängigen Wesens selbst, frey wie Gott, und uuabhängig von allem, ausser sich selbst.

Daher verliert sich der Begriff einer Pflicht von selbst, und alle ihre Wirkungen bezeugen nichts anders als das gewisse Daseyn einer menschlich vollkommnen Natur, der nächsten nach der Gottheit, so weit wir Naturen kennen. Man wird ohne mein Erinnern wohl einsehen, daß ich mich des Ausdrucks „göttlich" nicht im ganz eigentlichen Verstande bediene, sondern blos in der angeführten Beziehung.

Ob aber gleich das Gefühl der Religion gänzlich frey und unabhängig von irgend einem Gesezze ausser sich selbst ist, so ist es doch nichts desto weniger angenöthiget, das ist, in die höhere intelligible Natur des Menschen durchaus verflochten, so daß es kaum dem rohesten Menschen möglich ist, sich demselben nicht gemäß zu bezeigen. Daher kommt es, daß alle Völker der Erde, so sehr verschieden ihre übrige Meinungen und Empfindungen in allen andern Dingen auch seyn mögen, doch in dem religiösen Gefühle sich ähnlich sind. Die wildesten Völker, wenn sie nur einige Grade der Cultur zurückhaben, beten eine Gottheit an, fühlen Bewunderung ihrer Größe, der Weisheit ihrer Weltordnung

und Empfindungen des Dankes für die Mittheilung des Guten.

Je weiter nun ein Volk oder ein Mensch in der Geistesbildung gekommen ist, je reiner sind seine Gefühle, und es mischt sich nichts ein, was irgend einen Eigennuz verrieth, und die Gottheit mit unnöthigen Wünschen behelligte.

Sobald die Vernunft sich nur die Idee der über alles erhabenen Größe Gottes, seiner Güte und Weisheit denkt, so ist das religiöse Gefühl gereizt und äussert seine Thätigkeit sogleich nothwendig, durch Bewunderung, Hochachtung und Dank. Beobachtung und Gefühl sind unzertrennlich, und der gebildete menschliche Geist sieht sich schon beym ersten Blick auf das ewige Wesen zu allen jenen Empfindungen hingerissen, und bringt sie mit herzlicher, inniger, freyer und unabhängiger Thätigkeit dar.

Aber man muß sich wohl vorsehen, nichts Sinnliches in dieses innere Gefühl überzutragen, wodurch es verunreiniget werden könnte. Eine Herzenserhebung zum Dank, zur Bewunderung und Ehrerbietung ist allein

rein und ein Gebet, das Gott angenehm seyn kann. Alles Gebet, um Wohlthaten zu erhalten, ist unter der Würde der reinen Vernunft, selbstsüchtig, eigennüzzig, unvernünftig und von der Art, daß es das reine Gefühl beeinträchtiget, und selbst nicht Religionsgefühl ist.

Denn da das religiöse Gefühl aus der Erkenntniß der gränzenlosen Größe, Güte und Weisheit Gottes entspringt, und zufrieden mit den Wegen der weisen, großen und gütigen Vorsehung, nur Empfindungen der ruhigsten Zufriedenheit mit Allem äussert, das jenen Eigenschaften Gottes immer entspricht, so verräth das selbstsüchtige Gebet um Wohlthaten, Unzufriedenheit mit dem Gange dieser allweisen Vorsehung, Mißtrauen in die Güte Gottes, und Mangel an Achtung gegen den Allwissenden, Allweisen und Allgütigen, und schreibt ihm nach menschlicher Selbstsucht und Eigennuz, andere Wege vor, auf die er den Menschen leiten soll.

Selbst die scheinbare Cautele „doch nicht „wie ich will, sondern wie du willst“ ist Aeusserung des Mangels richtiger Erkennt-

niß Gottes, des Mistrauens und selbstsüch- tiger Wünsche. Denn wozu diese Cautele, wenn mein Geist, Gottes Güte und Weisheit für allumfassend hält? wozu ein Bitten um Etwas, bey dem ich zweifelhaft bleiben muß, ob es der göttlichen Weisheit und Güte, mir es zu gewähren, entspreche? Die Quelle ist immer ein unreiner Wunsch, ein unwür- diges Begehren, eine unzufriedene Unbehag- lichkeit, es sich nicht verschaffen zu können, wenn Gott es nicht mittheilen will.

So gründet sich das Gefühl der Bezie- hung auf Gott „um etwas von ihm zu „erhalten" nicht auf Religion, die in ihrem ganzen Umfange rein und lauter ist, und sich nicht auf irgend ein Begehrungs- vermögen, oder irgend ein Interesse bezieht, so Wirkung der sinnlichsten Selbstsucht unver- nünftiger Wünsche oder der Schwärmerey ist.

Es ergiebt sich also von selbst der große Unterschied zwischen „Anbetung" und „Gebet." Ersteres entspricht allein der Vernunft; Lezteres würdiget sie herab: — Ersteres ist Religion, Lezteres Schwärmerey und Aeusserungen eines eingebildeten, irren- den Verstandes.

Denn die gebildete Vernunft verfährt immer consequent, und findet, daß die Einrichtung der natürlichen und sittlichen Ordnung einer Welt, durch ein allweises, allgütiges und allmächtiges Wesen geordnet, und zum besten Zwecke eingerichtet, uns nicht den mindesten Wunsch erlaube, mit unsern eingeschränkten Einsichten darein pfuschen zu wollen, und Gott unsere Meinungen darüber vorzutragen; und es enthält Arroganz, durch irgend ein Gebet und Bitten, Aenderungen darin hervorbringen zu wollen, da es unsere sehr eingeschränkte Einsicht, Gotte zum Regulatif aufstellt, wie er, der Allweise, anders verfahren solle.

Nehmen wir nun ein Gebet, es sey warum es immer wolle, um Wohlstand, Gesundheit, Kraft zur Sittlichkeit u. dergl. so enthält es entweder arrogante Vorschriften, oder es ist aufs Bescheidentste vorgetragen, eine unnüzze Nullität. Daß alles nach einem allweisen und allgütigen Plane ablaufen müsse, wenn ein allmächtiges, allweises und allgütiges Wesen die Zügel der Welt lenkt, ist an sich richtig. Eine Bitte, daß es anders geschehe, ist eine Anmuthung, daß Gott nicht weise und gütig, und gegen den Zweck

des Weltbesten nach seinem Plane wirken soll. Ist sie bescheiden vorgetragen und enthält sie eine Bitte nach menschlichen Einsichten, so ist sie nur minder arrogant, aber doch immer nicht vernünftig: ist es endlich ein Bitten, das nichts wünscht, was nicht ohnehin geschehen würde, so ist ein schwärmerisches Benehmen, das Gott sagt, was er ohnehin weis; das sich in seine Regierung mischt, und Gottes eignen Willen fodert, der ihm allein zusteht, und der ohne alles unser Zuthun und Erinnern statt gefunden haben würde; und enthält also nichts, oder ist völlig leer und grundlos, weil es keine Bitte enthält. Denn was ohnehin geschieht, kann kein Gegenstand einer vernünftigen Bitte seyn.

Die moralische Kraft kann keine übernatürliche Stärkung fodern oder erhalten. Das moralische Gesez ist allgemein in jeder Vernunft vorhanden, und kann blos von Selbstthätigkeit, Bildung, und von freyem unabhängigen Wirken, Würde und Kraft erhalten. Verlieh uns Gott diese Bitte, so würde er unsre Tugend zerstören: denn eine übernatürliche Wirkung würde unsern Handlungen allen moralischen Werth benehmen, der nur aus sittlicher Selbstthätigkeit entspringen kann.

Eine Bitte, daß wir selbstthätig, d. i. natürlich wirken, müssen wir an uns, und nicht an Gott thun: denn von ihm haben wir bereits alle nöthige Kraft und ein hinlängliches moralisches Vermögen erhalten, welches anzuwenden völlig von uns allein abhängt.

Eben so ist das Predigen und Lehren über Pflichten ebenfalls keine religiöse Handlung, da sie einen Unterricht von Pflichten, mithin den Gegensaz der Religion enthält, die mit Pflichten nichts zu thun hat.

Wollte man die Kantische Distinktion, die offenbar zu weit angeht, annehmen, und sagen: „Gottes Gebote gerne thun, oder „mit andern Worten: die Vorschriften und „Gebote unserer eignen Gesezgebung gerne „thun, sey Liebe zu Gott und unserm „Nächsten, deren der Mensch nie fähig wä„re“ so würde man dadurch den öffentlichen Unterricht, der dieses vortrüge, noch nicht zum Religions-Unterrichte machen. Denn vorerst haben wir bereits nachgewiesen, daß Selbstgesezgebung nicht göttliche Gesezgebung seyn könne, und wenn es auch vernünftig seyn möchte, sich ein unerreichbares Ideal, statt des vernünftigern erreichbaren, zum Gegen-

stand seines Bestrebens zu machen; so würde dadurch nichts für die Religion gewonnen werden: denn es hieß immer,

„Moralisch vollkommen handeln"

wenn man von einer moralischen Thätigkeit spricht, die das Gute gerne thut. Denn Religion wirkt nicht auf Zwecke des Guten oder moralischen um sich her, sondern unabhängig und frey, durch das innere Gefühl, das die Erkenntniß der Größe, Weisheit und Güte Gottes hervorbringt. Sie sezt den Menschen blos in eine idealische Beziehung auf Gott, und ganz und gar nicht auf Menschen und Pflichten. Bey aller Freyheit und Unabhängigkeit des religiösen Gefühls, von Ursachen ausser sich, bei allem Mangel von Zweck nach aussen, ist es doch nothwendig vorhanden, das ist, es hängt nicht vom Menschen ab, sich demselben zu entziehen, oder es nicht zu empfinden. Da aber eine Nothwendigkeit in der Natur des religiosen Gefühls, so wenig die Freyheit und Unabhängigkeit von Ursachen ausser ihr beeinträchtiget, als z. B. das moralische Gefühl durch die Autonomie beschränkt werden kann, so wird dieses innere Gefühl, weder abhangig von pathologischen noch andern sinnlichen Ursa-

chen. Im Gegentheil pathologische Einwürkungen finden bei dem reinen Religionsgefühl nicht statt, da es blos in der Anschauung der reinen Vernunft und blos idealisch ist, d. i. die reine Vernunft zu Ideen nöthiget, welche der Bemerkung der göttlichen Größe, Weisheit und Güte entsprechen.

Auch sind die religiösen Gefühle, Bewunderung, Anbetung, Hochachtung, Dankbarkeit gegen Gott, in sich schon Dinge, die nicht als Pflichten erscheinen. Ehe ich reifer über diesen Gegenstand nachdachte, fand ich zwar dies alles in der Moralität des Menschen begründet, zwar nicht a.s Pflicht, sondern als Resultat der moralischen Natur. Wenn aber diese Gefühle, welche nicht unter den Begriffen der Pflichten auftreten, zur Moral gehören, so ist entweder die Moral mehr als sie seyn soll, (Inbegriff aller Pflichten) oder es giebt überall keine Religion. Denn wenn das Einzige, worin sich der Mensch unabhängig von Welt-Sinnlichkeit, Moralität und Pflichten denken kann, und ihn allein in Beziehung auf Gott sezt, Moralitat wäre, so bliebe uns nichts übrig, um für die Religion einen unabhängigen Begriff zu bilden.

Deshalb müssen wir uns, um alle Mißverständnisse zu entfernen, nicht des Ausdrucks bedienen „die Religion liegt im sittli„chen Menschen" sondern: „die Religion liegt „im intelligibeln Menschen oder dem vernünf„tigen Menschen überhaupt."

So nun wie die Sittenlehre einen Theil der Vernunftwissenschaft ausmacht, so macht die Religion einen andern unabhängigen Theil derselben aus. Oder man kann auch annehmen, daß die Moral lediglich die praktischen Gesezze in Beziehung auf Menschen enthalte, wodurch sie unter dem Begriffe der Pflichten gedacht werden; daß aber das moralische Gefühl, unabhängig von Pflichten und in idealischer Beziehung auf das höchste Wesen den Grund religiöser Gefühle enthalte, welche von denen, die in Beziehung auf Pflichten vorhanden sind, sich gänzlich unterscheiden. Denn es ist blos idealisch, und keineswegs praktisch, d. i. es verbindet nicht zu Handlungen, sondern blos zu Gefühlen. Hiedurch wird es der Moralität so sehr unähnlich, die sich lediglich mit dem Praktischen beschäftiget. Ich kann nach leztern für mich und andere alles thun; nach erstern für Gott alles fühlen und gar nichts

thun. Hätte das religiöse Gefühl einen Zweck ausser sich, und gieng dieser nicht lediglich und blos auf dasselbe selbst; wäre es nicht blos um seinetwillen allein, sondern auch anderer Ursachen ausser uns wegen vorhanden, so würde ich keinen Anstand nehmen, es zur Moral zu rechnen, und demzufolge die Religion ,und ihr Vorhandenseyn schlechtweg zu läugnen.

Die besondere Verfahrungsart der Religion, nach welcher ihr Vorhandenseyn Zweck in sich ist, der alles umfaßt, um wessen Willen sie da ist, leitete mich nun nothwendig auf die Idee, sie von Moralität zu trennen, die nach Zwecken ausser sich gedacht werden muß, wodurch eine auffallende Unähnlichkeit zwischen Moral und Religion bewirkt wird.

Denn so entspringt sie aus einer nicht moralischen Quelle, welche in der Theologie aufzusuchen ist, oder dem Erkenntniß der Vernunft von Gott, da die Moral aus der Theologie nicht entspringt, sondern die Theologie erzeugt. In soferne nun der theoretische Theil der Moral, Gott und Unsterblichkeit poscul irt, in sofern hat Theologie und Religion ihr Vorhandenseyn der Theorie der Moral zu verdanken, es sey denn, daß nachge-

wiesen werden könnte: die reine Vernunft sey hinlänglich ohne Zuthun der praktischen, die Existenz Gottes ebenfalls zu postuliren, welches meines Bedünkens nicht so unmöglich ist, als es ausgegeben wird. Dem aber sey wie ihm wolle, so behängt sich die Religion allerdings mit der Idee der reinen Vernunft, welche überhaupt eine Ursache, und zwar wirkende Ursache der Welt, sie sey nun was sie wolle, voraussezt, und verträgt sich mit ihr vollkommen, da sie nicht von praktischem Gebrauche ist, und nichts als idealisches ableitet. Die Religion fragt nicht: „was soll ich „thun?" oder „was kann ich hoffen?" sie fragt blos speculativ: „was kann ich wissen, „und was muß ich fühlen?"

Allerdings aber kommt dem speculativen Vernunftgebrauch der praktische zustatten, indem er dem Wissen nachhilft, und dasjenige erkennen hilft, was Gegenstand aller Religion werden muß. Dadurch wird die Religion von speculativ- und theoretisch-praktischem Gebrauche zugleich, doch nur lezteres subsidiarisch, als zum Erkennen und Wissen dienlich, nicht von speculativ-praktischem Gebrauche, oder zum Erkennen und Handeln einleitend.

Ueberhaupt greifen hier die verschiedenen Erkennungsarten der Intelligenz in einander, zu Ausmittelung eines sichern Postulats, das einal gegeben, die Religion zur Folge hat. Die reine Vernunft sezt ein Urwesen voraus; die praktische Vernunft postulirt sein Daseyn, als eines mächtigen, allgewaltigen, allweisen und allgütigen Wesens, woraus die Religion sich Regeln für die innere Empfindung abstrahirt, welche mit jenen Säzzen harmoniren. Da aber Bewunderung, Anbetung, Ehrfurcht und Dankbarkeit blos in der Idee gegeben werden können, so erscheint das intelligible Gefühl nicht praktisch oder ausser sich, sondern blos in sich, durch und auf sich selbst wirkend, das ist, nothwendig vorhanden, und um sein selbst Willen vorhanden. Sehr passend ist deshalb der Ausdruck Christi: „Anbetung „im Geiste, sey ächte Anbetung Gottes."

Die Religion ist überhaupt ganz geistig, weil sie, wie wir so oft schon gesagt haben, nur selbst auf sich wirkt, oder ihr eigner Zweck ist; daher wir sie nicht Moral-Religion nennen können.

XV.

Nähere Deduktion.

§. 3.

Ist die Religion zur Moralität beförderlich?

Zur Ehre der Gottheit und Menschheit, müssen wir behaupten — Nein! Sie sollte es nicht seyn, ob sie es gleich bisweilen zu seyn scheint.

Das Gesez der Autonomie, ist in sich hinlänglich und kann allein ächte Moralität bewirken, da Religion, als von keinem praktischen Gebrauche, darauf weder einleitet, noch dazu dienlich ist, indem sie die Moralitätver*uneiniget*, d. i. nicht aus ihrer ächten Quelle hervorbrächte.

Eine Handlung aus Quellen der Religion ist vorerst ein einschleichender Irrthum: denn da die Religion allein in der idealischen Beziehung des Menschen zu

Gott besteht und geistig ist; so würde, aus Religion Gutes thun eben so viel heissen, „Als um Gotteswillen Gutes thun." Da nun die Moralität lediglich aus der reinen Befolgung des Sittengesezzes als solches hervorgeht, so würde eine solche, von Religion hervorgebrachte Handlung, keine Handlung des Sittengesezzes, das ist, keine moralische Handlung seyn Der einschleichende Irrthum oder die falsche Induktion würde also darin liegen, daß wir glaubten, zu einer moralischen Handlung sey die Achtung und Befolgung des Sittengesezzes weder nothwendig noch erforderlich, sondern sie könne auch durch die Religion praktisch gemacht werden.

Das Gute gerne zu thun, sezt moralische Vollkommenheit — Heiligkeit — oder etwas unmögliches voraus, was also sich zu einem Regulativ kalter Vernunft nicht; blos aber für die schwärmerische Imagination sich schickt. Es wäre also unwürdig verfahren, wenn wir, zum Nachtheil der Religion, die nicht in Schwärmerey besteht, behaupten wollten, man könne aus Liebe zu Gott handeln, d. ist, das Gute gerne thun, welches überhaupt nicht geschehen kann, da wir

der Vollkommenheit nicht fähig sind; woraus sich denn deutlich nachweißt, daß eine Handlung aus Religion eben so unmöglich sey.

Sich Gott als Ideal der Heiligkeit vorstellen, und aus Nachahmung desselben Gutes thun, ist nicht weniger mystisch, d. i. schwärmerisch, weil es völlig unmöglich ist, auch nur die geringste Handlung nach diesem Bilde, das ist, aus Heiligkeit zu thun. Sich aber die Heiligkeit Gottes als Muster denken, und nach blos autonomischen Gesezzen handeln, heißt Begriffe verwirren, und die Induktion sehr weit treiben. Denn wenn ich nur fähig bin, das Gesez der Tugend zu befolgen, so ist es allerdings nur dieses Gesez, was das Ideal meiner Handlungen enthält, und nicht das Gesez der Heiligkeit, das meiner Natur widerstreitet, und nie für mich Gesez seyn kann. Die Induktion ist also deutlich. Indem man das Gesez der Tugend „Bestrebe dich, der Glückseligkeit „würdig zu werden, durch reine Moralität" befolgt, glaubt man irrig das Gesez der Heilikeit als Muster befolgt zu haben: „Sey „vollkommen, und dadurch der Tugend und „Moralität unfähig."

Daß dieses Gesez der Heiligkeit, auf keinen Fall für endlich moralische Wesen passe, haben wir bereits nachgewiesen. Es fodert nicht Tugend, sondern Vollkommenheit, und leitet also den Menschen neben seiner Bestimmung vorbey, in ein mystisches schwärmerisches Bestreben, das ohne Folge und Nuzzen ist, da die Tugend allein sein Zweck seyn darf und kann.

Es giebt also ausser dem Sittengesez kein Weg, zur Moralität zu gelangen und folglich kann die Religion keinen vorzeichnen.

Eine Handlung aus Quellen der Religion ist hiernächst unmöglich.

Wäre die Religion der Moralität beförderlich, so müßte sie analoge Gesezze enthalten, welche darauf abzielten. Wir haben aber gesehen, daß die Religion blos in einer idealischen Beziehung auf Gott bestehe, folglich von blos speculativem Gebrauche sey, oder wenigstens nicht auf das Praktische einleitend. Um zur Praktik beförderlich zu seyn, müssen wir aber annehmen, daß die Religion auch von praktischem Gebrauche für das Handeln sey; dann aber würde sie aufhören Religion zu seyn, und die moralischen Gesezze in ihr Gebiet herüberziehen, wodurch sie ihre Gestalt verändern würde und das nicht seyn,

was sie ist. Da nun die bloße Beziehung auf Gott, nicht zugleich eine Beziehung auf Menschen-Pflichten ist, die wir allein in der Ascetik finden, so ist eine Concurrenz der Religion zur Hervorbringung der Moralität unmöglich.

Es giebt keinen Grundsaz, der Wahrheit enthielte, wenn er sagte: „Thue das Gute „aus Ehrfurcht, Bewunderung und Anbe„tung gegen Gott;" sondern der richtige Grundsaz ist im Sittengesezze allein anzutreffen: „Thue das Gute um des Guten willen; „aus Achtung für das Sittengesez!" Daß aber beyde Grundsäzze nicht synonim sind, fällt von selbst in die Augen: denn die erstere Handlung wäre keine moralische Handlung, da nur die leztere Art es seyn kann.

XVI.

Nähere Deduktion.

§. 4.

Was kann die Religion aber dennoch für die Moralität leisten, wenn sie auch nicht positiv für sie beförderlich seyn kann?

Es ist dem zufolge unwidersprechlich, daß die Religion, die keinen praktischen Gebrauch zuläßt, auch in positivem Sinne oder objektiv, auf Moralität nicht einwirken oder ihr beförderlich seyn könne. Dies hindert aber nicht, daß sie subjektiv nicht von großem Gewicht für dieselbe sey. Dies vermag sie, ohne sich in die Moral überall einzumischen, ohne sich auf sie in irgend eine Beziehung zu sezzen, oder irgend einen Einfluß auf sie zu beabsichten.

Sie leistet dies durch die bloße Beziehung auf sich selbst, und das Bestreben, ihre Gefühle zu ermuntern, zu erweitern und zu bilden. Dadurch verstärkt sie, daß ich mich so ausdrük-

ke, die Masse der intelligibeln Kraft überhaupt, aus welcher sowohl Religion, als Moralität, gemeinschaftlich hervorgehen. Die Religion wirkt durch ihr Vorhandenseyn auf Erhebung des innern Menschen, und seiner reinern innern Gefühle. Anbetung, Bewunderung und Dank, und Ergeben in die Wege der ewigen Weisheit, geben der Intelligenz jene hohe, und zugleich ruhige Stimmung, bei welcher Leidenschaften schweigen und Neigungen verstummen. Wird nun die Moralität in dieser allgemeinen Geistesstimmung durch das Sittengesez, zu moralischen Handlungen aufgefordert, so ist unläugbar, daß dadurch, obgleich die Religion nur auf ihren eignen Zweck wirkte, zugleich im Grunde der Handlungen eine Stimmung vorhanden ist, welche das moralische Handeln erleichtert. Die Intelligenz oder der menschliche Geist, ist in einer Verfassung, die ihn fähig macht, nach allen Punkten seines Wirkungskreises, thätig zu werden. Die Große allgemeine Quelle aller Thätigkeit, der idealischen und wirklichen, ist wie ein ruhiger Ozean in heiterer Stille, und seine Ströme gehen ruhig nach allen Enden aus. Er wässert die Gegenden gegen Osten und Westen — und so wirkt die allgemeine Kraft bei jener hohen Stimmung der Seele durch

Religion, auch mächtig nach andern Gebieten ihres Einflusses auf Moralität und ihre Thätigkeit.

So wirkt also die Religion relativ, ohne sich eine Einmischung in die Moralität anzumaßen, ohne irgend sie als Zweck sich vorzustellen, ohne irgend an ihren Handlungen Theil zu nehmen, mächtig, indem sie auf sich selbst wirkt. Sie beabsichtet jene Vortheile nicht: denn sie sieht nur auf sich, aber sie hindert auch die Benuzzung der allgemeinen Geistesstimmung nicht, deren das moralische Gefühl sich bedient, um rein moralisch thätig zu seyn.

Hiedurch wird die Religion allerdings für den Menschen höchst wichtig, und enthält auch für die Sittlichkeit ein großes relatives Interesse, ohne es in Beziehung auf sich selbst zu besizzen.

Die Reinigung der Religion wird Reinigung der allgemeinen Quelle des religiösen und moralischen Gefühls zugleich. Die Entfernung alles Eigennuzzes, aller Selbstsucht, aller Arroganz, aller Schwärmerey, giebt der Intelligenz eine Fertigkeit, Reinheit in alle ihre Begriffe oder Ideen zu bringen. Das Unwürdige der Selbstsucht rc. wird sie auch veranlassen, jene unreinen Triebfedern aus der Moral zu entfernen. Ueberhaupt wird die höchste religiöse Stim-

mung der Intelligenz, auch sie in den Stand sezzen, gleichmäßig auf andere Gegenstände ihres Wirkungskreises einzufließen.

Dieß aber ist dann nicht Wirkung der Religion, sondern der Intelligenz überhaupt, die durch Religion jene Lage erhielt, und nun, für sich, auf Moralität wirkt. Demzufolge können wir mit Recht annehmen, daß ein religiöser Mensch, mehr ein moralischer Mensch seyn könne, als ein Mensch ohne Religion, ob wir gleich dadurch nicht behaupten, daß ein Mensch ohne Religion, nicht ebenfalls ein moralisch guter Mensch seyn könne: denn die Moralität schöpft nicht aus der Religion, sondern aus der Quelle, woraus die Religion entspringt, und welche diese, ist sie rein, rein erhält; ist sie unrichtig und schwärmerisch, auch zum Nachtheil der Religion trübt und unreine moralische Handlungen dadurch veranlaßt; ist sie gar nicht vorhanden, die Quelle so läßt, wie sie ist. Ist nun die Intelligenz gebildet und reiner moralischen Gefühle fähig, so entspringen auch reine moralische Handlungen aus ihr, ohne Zutritt aller Religion.

Die Religion ist also nicht absolut nothwendig zur Moralität, sondern nur höchst diensam für die Moralität, indem sie der Geistesbildung und Stimmung eine vortrefliche Richtung giebt, deren sich die Sittlichkeit mit unverkennbaren

und großen Vortheilen bedienen kann. Darum wird sie ein höchst wünschenswerther Gegenstand, und es ist immer besser, daß sie vorhanden sey, als daß sie mangle. Vernünftige Geschöpfe, die zur Erkenntniß ihres innern und relativen Werths gekommen sind, können also keinen Grund haben, sie zu entfernen, da sie so herrlich in sich selbst ist, und ohne Einmischung und Verunreinigung, von der Moralität benuzt werden kann, obgleich nicht als Grund der Sittlichkeit, doch als zufällige Ursache der Geistes-Stimmung, die zur Moralität erforderlich ist.

So bleibt zugleich die Unabhängigkeit beider unangefochten. Religion entspringt nicht aus Moralität, deren Wirkungkreis das System der Pflichten, der Mensch überhaupt als Gegenstand desselben, und das Weltbeste überhaupt ist. Moralität nicht aus Religion, die den Geist von Welt und allem, was darin ist, abzieht, und zur Quelle aller Güte, Weisheit, und Macht hinaufsteigt, in Bewunderung, Anbetung und Dank gegen das erhabene Wesen ausser der Welt, sich äussert, und blos in Beziehung auf das höchste aller Wesen, vorhanden ist.

Reines
System der Religion
für
Vernünftige.

Zweyter Theil.

I.

Uebergang zum zweyten Theile.

Wir haben im ersten Theile dieser Schrift im allgemeinen ausgemittelt, daß es Religion gebe, die rein und ohne alles Interesse sey, die sich in Nichts, selbst nicht in die Moral einmische, haben gewiesen, worin sie im allgemeinen bestehe, und daß sie ohne Absicht und Zweck, zur Moralität durch die Geistesstimmung, die sie hervorbringt, von höchstem Gewicht sey.

In diesem zweyten Theile wollen wir nachforschen, auf welche weitere Folgen sie leite; welche Wahrheiten sie unterstüzze und für den Menschen zur höchstmöglichsten Ge-

wißheit bringe, deren er fähig ist. Hier werden wir von der Theologie besonders reden, um uns den Weg zu erleichtern, da Genauigkeit hier nöthig ist, und Theologie, als der theoretische Theil der Religion selbst anzusehen ist, ob er gleich mit ihr in einer völligen Verbindung steht.

Vor allen Dingen also, werden wir näher erörtern: „was erkennen wir nach einer „reinen Religion, als Inbegriff von Theo„logie und Religion, von Gott“ und „zu „welchen Foderungen berechtiget uns die Leh„re von Gott?“

Da wir im ersten Theile nur im allgemeinen gewisse Erkenntnisse von Gott voraussezten und anführten, so werden wir nun im zweiten uns näher darauf einlassen, dieses Erkenntniß festzusezzen, und als Hauptwahrheiten, worauf sich alle Religion gründet, nachzuweisen, um im dritten oder lezten Theile, sichern Grund zu den Folgerungen zu finden, welche für die Menschheit so sehr beruhigend sind.

Daß uns hier die reine Vernunft vorarbeite, haben wir bereits angeführt, und da Religion in reiner Vernunft begründet

ist, und die Theologie einen Theil derselben ausmacht, so ergiebt sich daraus, daß eine Bearbeitung nach Grundsäzzen der Vernunft überhaupt, hier einzig zulässig ist, und daß wir der Religion keine unmittelbare Offenbarung, deren sie auch nicht bedarf, vorauszusenden genöthiget sind. Denn wäre die Vernunft so sehr im Erkenntnißvermögen eingeschränkt, daß sie die Ideen von Gott, Unsterblichkeit und was dazu gehört, nicht aus sich selbst finden könnte, und dazu einer unmittelbaren oder mittelbaren Offenbarung bedürfte, so könnten wir auch überhaupt aus ihr weder Beweise noch Postulate fur die Wahrheit dieser Lehren ableiten. Denn sind sie nicht in ihr selbst begründet, und ist eine unmittelbare Offenbarung nothwendig, so wäre die Religion nicht mehr vernünftig, und über die Erkenntnißkraft der Vernunft: denn bey Voraussezzung derselben, als zulänglich, würde der Saz, den auch die Erfahrung aller Völker, die nicht ganz roh sind, bestätigt, angenommen werden müssen, daß zur Erkenntniß Gottes und der Unsterblichkeit, die bloße Vernunft hinlänglich und die Offenbarung entbehrlich oder nicht nothwendig wäre. Eine mittelbare Offen-

barung würde wieder aus der Vernunft allein abgeleitet werden müssen, da sie blos eine Veranlassung enthält, welche die Vernunft auf diese Erkenntnisse bringt; diese Veranlassungen aber würden weder Beweise noch Postulate liefern, wodurch diese Lehre glaubwürdig würde, wenigstens mehr nicht leisten, als alle Veranlassungen in der Natur, als Gegenstände die Beobachtung der Vernunft ohnehin, d. i. ohne Offenbarung zu reizen.

So beruht also die Religion auf der Vernunft, als oberster Quelle allein, und schließt alles aus, was man ihr irgend Fremdes beyfügen wollte.

II.

Gott.

„Obgleich die speculative Vernunft das „Daseyn eines Gottes, als Wesen ausser „der Welt nicht zu beweisen vermag, so „bleibt die Idee desselben dennoch ein feh= „lerfreyes Ideal, wie Kant sagt: ein „Begriff, welcher die ganze mensch= „liche Erkenntniß schließt und krö= „net, dessen objektive Realität zwar durch „den bloßen speculativen Vernunftgebrauch „nicht bewiesen; aber auch nicht widerlegt „werden kann. Können wir überdem durch „die Moral oder die praktisch = nothwendig= „sittliche Ordnung und den Beytritt der Re= „ligion, welche dieselbe in einem Princip „der moralischen Welt und ihrer zweckmäßi= „gen Harmonie mit der physischen auffindet, „diesen Mangel berichtigen und ergänzen, so „ist die vorher nur problematische transcen= „dentale Theologie, als unentbehrlich festge= „stellt, durch Bestimmung ihres Begriffs „und die unaufhörliche Censur, einer durch

„Sinnlichkeit oft genug getäuschten, und „mit ihren eignen Ideen nicht immer ein„stimmigen Vernunft. Die Nothwendigkeit, „die Unendlichkeit, die Einheit, die Exi„stenz ausser der Welt, die Ewigkeit „ohne Zeitbedingungen, die Allgegenwart „ohne Bedingungen des Raums, die All„macht, die Allweisheit, Heiligkeit, allum„fassende Güte ꝛc. sind lauter transcendentale „Prädicate, und daher kann der gereinigte „Begriff derselben, den die reine Theologie „so sehr nöthig hat, blos aus der transcen„dentalen oder dem speculativen Vernunftge„brauch gezogen werden."

So spricht ungefähr Kant hierüber. Indessen giebt es, wenigstens scheint es mir so, einen gültigen Beweis aus der Erfahrung, „daß ein Gott sey", der freylich weder kosmologisch noch physiologisch ist: denn beyde sezzen Gott, als Grund aller Existenz und alles Existirenden, ausser der Welt voraus, wodurch sie jene Beweiskraft verlieren, und blos von speculativem Gebrauche werden, nämlich wir denken uns so den Grund aller Dinge, ohne beweisen zu können, daß unsere Ideen objektiv richtig sind.

Es

Es wäre allerdings traurig, wenn das Allexistirende oder der Theil desselben, mit den vortreflichsten Eigenschaften einer spähenden Vernunft versehen, sich mit blos negativen Beweisen, oder mit Postulaten begnügen müßte, ohne daß sie im Stande wäre, selbst darüber apodiktisch zu entscheiden.

Wir sezzen nämlich, durch die Erfahrung berechtigt, ein Weltall als wirklich vorhanden, voraus. Daß es sey, ist unzweifelhaft und unbestreitbar; von wem es sey, ist die einzig streitige Frage, die schon dadurch beweist, auf welche Seite die reine Vernunft sich neigen müsse, ob auf den Schluß, es ist aus sich selbst, oder jenen, es ist durch eine Ursache ausser sich verhanden, da die Kritik der reinen Vernunft deutlich macht, daß alle Versuche, lezteres zu beweisen, an sich selbst scheitern. Schon dieses sollte uns abhalten, das Hauptgewicht unserer Speculationen auf diesen Saz und seine Ausmittelung zu legen und sollte uns ein Beweggrund werden, näher zu untersuchen, ob die erstere Behauptung, das Weltall enthält den

Grund seiner Existenz aus sich selbst, nicht näher auf einen gültigen Beweis der göttlichen Existenz leite.

Daß die Einwendungen der ältern Philosophen gegen diesen Saz, welche sie aus der Zufälligkeit der Dinge herleiteten, von gar keinem Gewicht seyen, ergiebt sich daraus, daß sie die scheinbaren Veränderungen im Weltall mit der Zufälligkeit des Weltalls im Ganzen vermischten. Die Modificationen im Weltall, sind blos scheinbare Veränderungen; aber nie der Dinge, als Grundtheile des Weltalls, sondern lediglich ihrer Zustände und Beziehungen auf einander, durch eine ins Unendliche ablaufende Construktibilität derselben. Das Weltall in der Totalität bleibt für sich als ον oder Wesen, und in allen seinen Theilen, als ihm zugehöriger Stoff und Theil seiner Existenz, ewig unveränderlich, das ist, von einer und eben derselben Natur, Ewig und Immer. Die Bedingungen seiner Natur sind Veränderungen der Zustände der Theile ins Unendliche durch Zusammensezzung, Auflösung, Zusammenziehen und Ausdehnung. Diese Prädicate inhäriren den Theilen des Universums, ohne daß dadurch

im Weltall, als Ding, das mindeste verändert werde.

Auf eine Erörterung der Frage, Wie Gott vorhanden sey? haben wir nicht nöthig, uns weiter einzulassen: denn die Vernunft wird schon durch die nothwendige Voraussezzung befriediget, daß Er aus sich selbst vorhanden sey. Sey es nun in, oder ausser dem All, dies kann uns vor der Hand gleichgültig seyn, genug, daß wir im Weltall eine allmächtige, allweise ꝛc. ordnende Ursache durch die Erfahrung gewahr werden, indem alles nach Gesezzen und nicht nach Zufall abläuft. Vermag die speculative Vernunft auch nicht, das Daseyn Gottes ausser dem Weltall nachzuweisen, so vermag doch die Erfahrung, die Wirkungen eines allmächtigen und allweisen Grundes in dem Weltall und seiner Einrichtung zu erkennen. Ohne sich auf die Art einzulassen, wie dieses geschehe, wie Gott im Weltall, ob mit demselben vereiniget, oder ausser demselben wirke, kann uns gleichgültig seyn, wenn nur apodiktisch gewiß ist, daß ein oberster Grund im Weltall wirke und vorhanden sey.

Auch bedarf es hier keiner weitläuftigen Deduktion, die Wirkungen dieser obersten Ursache, im Weltall nachzuweisen, da die Ordnung des Naturmechanismus in der Erfahrung deutlich darliegt, und die unveränderlichen ewigen Gesezze der Natur-Nothwendigkeit über allem Zweifel sind. Es ist ein oberster Grund von allem vorhanden, dies sieht die Vernunft mit Evidenz ein; man nenne ihn nun Gott oder Natur des Universums, oder Weltseele, oder wie man wolle: man wird wenigstens immer genöthiget seyn, Ein Wesen anzunehmen, das den Grund aller Dinge und deren Ordnung enthalte. Mehr ist aber auch für die Religion und ihre Theologie nicht nöthig: denn es ist ihr genug, überzeugt zu seyn, daß nicht blinder Zufall und Ohngefähr der Grund der Naturordnung seyn könne, sondern daß eine höchst vernünftige, d. i. allweise und allmächtige Ursache, diesen Grund enthalte.

Daß dieser Grund objektiv richtig sey, und nothwendig angenommen werden müsse, ergiebt sich schon daraus, daß die Begriffe Zufall und Ohngefähr, eigentlich keine Idee enthalten, welche sie zur Hervorbringung von Ordnung und Gesezzen, welche

doch die Erfahrung nachweist, tüchtig machte, da sie im Gegentheil den Begriff chaotischer Unordnung in sich begreifen. Schlechthin nothwendig müssen wir also einen nach Weisheit ordnenden Grund im Universo annehmen, wenn wir nicht alle Erfahrungen abläugnen wollen.

Wir schließen aber freylich nicht nach dem blos speculativen Vernunftgebrauch: „Alle Dinge sind nach Ordnung und Zweck „vorhanden, folglich giebt es eine Ursache „ausser ihnen;“ sondern: „Alle Dinge „sind nach Ordnung und Zwecken vorhan„den; folglich muß überhaupt ein Grund „derselben nothwendig angenommen werden, „er befinde sich überhaupt wo er wolle, ge„nug, daß ohne ihn Ordnung und Zweck „und alle Erfahrung nicht vorhanden seyn „könnten.“

Mehr noch beweist die richtige Erfahrung, wonach wir Naturgesezze ꝛc. unläugbar annehmen müssen, daß der Grund derselben nicht eine bloße Idee der speculativen Vernunft, sondern objektiv wirklich vorhanden sey: weil Gesezze, Ordnung und Zweck als real darliegend, ihren realen Grund

nothwendig mit enthalten, ohne den sie nicht da seyn würden. Es hört also die Idee von Gott auf, blos Idee zu seyn, und wird Erkenntniß eines realen Grundes aller Dinge, es sey unter dem Namen, der Natur des Universums, die als selbstständiger, allvernünftiger und allmächtiger Grund desselben und seines Vorhandenseyns gedacht wird, oder unter welchem Namen man schicklich finden mag, wenn man nur den Grund alles Vorhandnen sich darunter denkt.

Denn daß das Universum sey, ist unzweifelhaft. Ist es nun aus sich selbst, so finden wir eine allmächtige und allweise Ursache in Ihm selbst, mit allen jenen Prädicaten, welche die speculative Vernunft nothwendig in ihm voraussezt, und wenn auch der Theil des Universums sehr natürlich das ganze Universum und seinen allumfassenden Grund nicht anders als Theil, das ist, sehr unvollständig, und das wie gar nicht begreifen kann, so vermag er doch aus dem Vorhandenseyn den Schluß zu ziehen: „Es ist, weil es ist, folglich nach einem realen Grund (Gott)."

Die praktische Vernunft führt mich hier um kein haarbreit weiter, als die reine Vernunft überhaupt: denn sie postulirt blos das Daseyn Gottes aus der sittlichen Ordnung, ohne das Wie, und auf welche Art, angeben zu können. Ja es scheint, daß sie ohne den reinen Vernunftgebrauch, den sie doch nothwendig dem praktischen prämittirt, der blos ein Theil des Vernunftgebrauchs überhaupt ist, gar nicht auf das Postulat verfallen könnte, und arrogirt sich also viel zu weitgreifend Etwas, was sie im reinen Vernunftgebrauch, dessen sie sich als Hülfe bedient, allein antreffen sollte, da sie *nur* einen Theil desselben ausmacht.

Nimmt sie aber eine Ursache der sittlichen Ordnung, ausser der Sittenwelt an, so geräth sie auf die Klippe, woran die speculative Vernunft scheiterte, und ihr Postulat wird eben so sehr eine unerweisliche Vorstellungsart, als jene; und jene wird allein hinreichend ihr Postulat begründen, ja den Weg zum Beweise finden:

„wenn sie aus der praktisch nothwendi-
„gen sittlichen Ordnung der moralischen
„Welt, und ihrer zweckmäßigen Harmonie

„mit der physischen, auf ein Prinzip In „derselben, übergeht".

Es würde ihr alsdann deutlich werden, daß ein heiliges höchst vollkommnes Wesen, der Grund aller Moralität im Ganzen sey; und daß die Theile der sittlichen Welt, als Theile, nur einer unvollkommnen Moralität fähig sind, eben weil sie als Theile, das Ganze oder die höchste Heiligkeit, und Vollkommenheit nicht umfassen können. Ueberdem ist es sehr inconsequent, den Grund aller sittlichen Ordnung ausser der höchsten Moralität, und nicht in derselben, auffinden zu wollen. So wie der sittliche Vernunftgebrauch nicht ausser der moralischen Existenz der Menschheit, sondern in ihr allein anzutreffen ist, weil wir sonst unserer moralischen Existenz noch ein Wesen ausser derselben prämittiren müßten, eben so würden wir inconsequent handeln, wenn wir der moralischen Welt im ganzen, ein Prinzip als Wesen prämittiren wollten, was die höchste intelligible Kraft bestimmte, die sich als Kraft selbst bestimmt, selbstthätig ist und wirkt, und der Grund der moralischen Existenz selbst ist.

Darum nehmen wir Selbstgesezgebung, Selbstthätigkeit, Selbstbestimmung auf moralische Zwecke in dem sittlichen Menschen an, ohne ausser ihm dazu einen Grund aufzusuchen. Eben so müssen wir bei der moralischen Welt, und ihrem Prinzip verfahren d. i. den Grnnd der Heiligkeit und höchsten Vollkommenheit, in der moralischen Existenz der sittlichen Welt, und nicht ausser ihr, voraussezzen, nach welchem ein höchstes Gesez der Heiligkeit, autonomisch in ihr wirkt, und sie durch die höchste Vollkommenheit in den Standt gesezt wird, ihm gemäß vorhanden zu seyn, und zu wirken.

Dieses leitet uns nun auf einen gültigen Canon, für den reinen Vernunftgebrauch, aus der Analogie, nämlich: „wir müssen „den Grund der Welt überhaupt, nicht ausser der Welt, sondern „in ihr“ annehmen, und aufzufinden suchen.“

Die wirkende Kraft in der Welt, wirkt auf das Ganze, das ist, allumfassend und allmächtig in derselben, als Weltgrund — sie wirkt nach Ordnung und Zwecken, welche Harmonie in das ganze All bringen, d. i. allweise. Dieses alles ist bemerkbare Thatsache, die wir in der Na-

tur, ihrem Mechanismus und der Ordnung ihrer Gesezze gewahr werden. Diese Erfahrung constituirt also nothwendig einen Grund dieser Erscheinungen, wenigstens und villeicht gewiß, in der Natur selbst, dem die Prädicate der Allmacht, Allwissenheit, Allweisheit zukommen, und dem wir den Namen „der Gottheit, die Alles allenthalben „und in Allem wirkt“ beilegen. Sey uns auch die Art, wie dies geschehe noch so unerreichbar, so ist uns wenigstens der Begriff nicht transcendental: „daß es geschehe, oder „mit andern Worten: daß ein Gott sey.“

Den Theil der Vernunftwissenschaft, oder Erkenntniß, welcher uns aus der Erfahrung die Gottheit, oder den Grund aller Wirksamkeit und ordnungsvollen Thätigkeit im Universo erkennen läßt, und seyn Daseyn apodiktisch nachweist, nennen wir: „Theologie“ d. i. „Erkenntniß Gottes aus der Erfahrung „durch reinen Vernunftgebrauch.“

Sie ist apodiktisch, weil die Erfahrung nicht postulirt, sondern beweist, und durch dieses Verfahren der reinen Vernunft, nach welchem sie die Gottheit nicht aus s e r der Natur- und Sittenwelt, auffindet, sondern in ihr, hebt sie jene Schwierigkeiten, durch

Beihülfe einer unläugbaren Erfahrung, welche der blos speculative Vernunftgebrauch darin antrift, wenn er den Grund aller natürlichen und sittlichen Dinge, ausser der Natur- und Sittenwelt aufsucht: denn dafür kann in der Erfahrung nichts gegeben werden, was die Richtigkeit dieser Idee nachweise. So wie nun diese Transcendentale Theologie, uns ohne Beweise läßt, und wenigstens die Möglichkeit enthält, daß unsere Ideen also geordnet, keine Nothwendigkeit, daß ihr Gegenstand objektiv richtig sey, enthalten, wodurch also nichts Sicheres ausgemittelt wird; so gewiß, ja so unwidersprechlich krönt die Erfahruug den Saz, von der Existenz eines Grundes aller natürlichen und sittlichen Dinge, und ihrer Ordnung, sobald wir denselben da zu finden suchen, wohin alle Erfahrung uns leitet, nämlich, in der Natur und Sitten-Welt selbst.

Es giebt also wirklich einen apodiktischen Beweis von der Existenz Gottes, in der reinen Vernunft, sobald wir jenen unsichern Weg verlassen, und uns, durch die Erfahrung geleitet, dahin lenken, wo Ordnung und Existenz überhaupt, folglich auch ihr Grund allein angetroffen werden kann.

Daß wir hiedurch dem Spinosismus in die Hände arbeiten, ist falsch. Denn da die Theologie der reinen Vernunft bescheiden eingesteht, daß sie sich allein mit Ausmittelung der Wahrheit begnüge, daß ein Grund in Allem vorhanden sey, ohne sich anzumaßen, nachweisen zu können, auf welche Art und Weise es sey: ob das Universum selbst denke, und göttliche Prädicate besizze, oder ob eine höchste intelligible Kraft unvermischt mit Allem, in Allem wirke; ob diese von der Materie unabhängig, oder ihre erhabene Natur selbst sey; ob ein Dualismus der Naturen, allmächtig wirkende intelligible Kraft, und leidende Materie mit einander wie Seele und Leib vereinigt, und so die Materie abhängig, und die Intelligenz unabhängig sey; oder ob eine Einheit des Ganzen, nach welcher das All den Grund, wie es, und nach dem es ist, als oberstes Bedingniß seiner Existenz, die selbstständig ist, enthalte, statt finden müsse: alles dieses kann dem apodiktischen Beweis: „daß ein Grund der Existenz, und „Ordnung, im Universo vorhanden sey" nichts in den Weg legen, weil dieser weiter geht, als der reine Vernunftgebrauch bei Ausmittelung eines Beweises „daß

„ein Gott sey“ zu gehen nöthig hat, da er auf die Art zielt, wie und nach welcher dieses sey.

Alles, selbst dasjenige, woraus der Zweifler seine Gründe gegen die göttliche Regierung des Universums herleitet, sind Beweis eines allmächtigen Daseyns und einer allweisen Vorsehung Gottes. Er zerschmettert seine Tempel, sagt Lukrez, und sein Bliz tödtet den Tugendhaften und Bösen. Der Zweifler glaubt seine Anklage zu begründen, wenn er die Tugend unbelohnt und das Laster glücklich findet. Wenn er Pestilenz, Seuchen und Krieg Staaten verheeren, und Erdbeben Städte verschlingen sieht: wenn Hagel und Mehlthau lachende, saatreiche Felder verheeren, und die Elemente im grausenvollen Streit unter sich kämpfen.

Aber alles dieses ist gerade ein lautredender Beweis für das Daseyn einer Allmächtigen Ursache der Dinge und einer allweisen, ewig festgesezten Ordnung ihrer Regierung. Wäre es Ordnung in der Natur, wenn Dürre fruchtbar machte, oder schädliche Dünste Gesundheit hervorbrächten, wenn die Leidenschaften der Fürsten, Länder- und Ehrgeiz, Eroberungssucht, und Zorn der

Mächtigen, stillen Frieden, und Ruhe über Länder ergösse; wenn die Elemente ihre Natur verlören; wenn Klugheit, Geiz, und ererbte Güter nicht die Folge hätten, die sie haben müssen für die, welche sie besizzen, sie seyen tugendhaft oder böse? Gerade daß alles nach ewig, und für zweckmäßig zum allgemeinen Weltbesten erkannten und eingerichteten, natürlichen und sittlichen Gesezzen, ohne alle Nebenrücksichten, auf scheinbares Wohl der einzelnen Theile, unabänderlich ungehemmt, unerschüttert, und mit allmächtiger Kraft abläuft; gerade daß der Tugendhafte unter diesen Gesezzen seufzt, und mancher Böse sich freuet, gerade dieses zeigt Ordnung und festen Gang in den natürlichen Gesezzen der Welt, der nie unterbrochen, das ist, nie **unordentlich** wird. Ja, was alles krönt — so kann alles, was der Zweifler für sich anführt, bei der nothwendigen Voraussezzung eines „allweisen, und allgütigen Zwecks" nicht anders, als eine nothwendige Vorbereitung auf diesen erhabenen Zwek seyn. Da aber das zum Verfolge dieses Werks gehört, so wollen wir hier durch weitere Erörterung nichts anticipiren.

III.

System der reinen Theologie.

Erstes Kapitel,

Einheit Gottes als thätiges Wesen.

Nachdem wir im allgemeinen durch den Gebrauch der reinen Vernunft die Existenz Gottes ausgemittelt und durch sie erkannt haben, daß den durch Erfahrung gegebenen Datis der Existenz und Ordnung des Weltalls nothwendig ein einliegender Grund ihrer Existenz, a priori voraus zu schicken sey, so gehen wir nun zu demjenigen über, was eben dieselbe ferner nothwendig als Prädicate der Gottheit anzuerkennen genöthigt ist.

Daß wir hier, mit der im vorhergehenden Abschnitt geäußerten Behauptung, die reine Vernunft gäbe sich damit nicht ab, zu bestimmen: „wie und auf was Art Gott sey?“

nicht in Collision kommen, wenn wir von göttlichen Prädicaten reden, ergiebt sich daraus, weil die Erkenntniß, „Wie Gott „zur Existenz gelangt sey, oder wie „er überhaupt Gott sey“ mit der Lehre seiner nothwendigen Eigenschaften, nachdem er als existirend nachgewiesen ist, nicht in Eins zusammenfällt: denn es ist zwischen der Art des Werdens und den Bedingungen, unter denen eine wirksame, und thätige Existenz gedacht werden muß, ein sehr großer Unterschied.

Der Begriff Allgemeinheit alles Existirenden, sezt nothwendig jenen der Einheit des existirenden Ganzen voraus: weil bei Einführung eines Pluralismus, der Begriff Allgemeinheit nothwendig hinweg fallen müßte. Dieses nöthiget uns schlechthin nothwendig, der Totalität, oder Allgemeinheit des Ganzen, einen und einzigen Grund seiner allgemeinen Existenz, und eine allgemein wirkende Kraft im ganzen Universo, zuzuschreiben.

Ein im ganzen Universo allgemein auf einen vernünftigen Zweck wirkende Kraft, kann

kann mit dem Grund aller Wirkungen nur ein und dasselbige Wesen seyn. Denn „Kraft“ und „Grund aller Thätigkeit“ laufen in einen Begriff zusammen, und constituiren die Idee eines „Prinzips aller Existenz, sowohl im Ganzen, als in seinen Theilen.“

Die allgemein wirkende Kraft, die im Universo auf physische und sittliche Zwecke, in Harmonie beider wirkt, ist also von Gott selbst nicht unterschieden, und wir vervielfältigen durch sie die unendlich wirkende Wesen nicht. Es ist und bleibt „eine Kraft“ die alles in allem erhält, die allenthalben wirkt, die überall ordnet nnd regiert, die nirgends fehlt und einem jeglichen nahe ist. Sie ist es, die Allem allenthalben Leben und Athem giebt, und nie fern ist von einem jedem unter uns. Sie belebt das ganze All durch seine unendliche Ausdehnung, wohnt nicht im leeren Raume, wo keine Wirksamkeit möglich, keine Kraft, sie sey so allmächtig als sie wolle, anwendbar und vernünftig oder Zweckmäßig ist Sie ist die eine unzertheilbare, unaufhörlich in allem, seiner

Construktion angemessen wirkende Kraft, ewige, allweise, allmächtige Ursache aller Erscheinungen und Aeusserungen der Erfahrung: Princip der Aktivität, Natur des Alls, einzige Bedingung, unter welcher alles ist, wie es ist, und ohne die es nicht seyn könnte, wie und was es ist.

So wie in dem obersten Prinzip aller Existenz, wie sie ist, nur ein Zwek, nämlich daß die Welt so sey, wie sie einem höchst vernünfigen Grunde entspricht," seyn kann, so ist ein zweyter Grund in sich unmöglich, der natürlich einen andern Plan, wonach alles seyn soll, voraussezzen würde. Dieser zweyte Grund müßte auch nichts Aehnliches in seinem Zweck, mit jenem des ersteren Grundes haben, weil es sonst überflüßig wäre, folglich einen gegenseitigen Plan abzweckte, der nicht auf das Weltbeste, sondern auf das Welt-Schlimmste würkte.

Viele Völker und Religionen, welche nicht einsahen, daß alles, auch das scheinbar Schlimmste, in den Plan einer allweisen Regierung eingreife, und als Gradation des Guten, nothwendig vorhanden seyn müsse,

haben demzufolge, zwey Grundwesen, Eines, das auf das Gute, und Eines, das auf das Böse wirckte, angenommen. Die Lehre der Perser, von Aromasdes und Arimanes, und der Christen, von Gott und dem Teufel sind eine und ebendieselbe Lehre, von den Juden aus dem Orient in das Christenthum verpflanzt und übergetragen. Die neuere Philosophie, allzu schüchtern, Religionsvorurtheile, die noch so tief haften, anzugreifen, entwarf darnach die widerstreitenden Grundsäzze der Moral, von einem vorhandnen sittlich Guten, und dem Bösen, in der moralischen Welt, und bildete das System von Tugend und Laster.

Ohne darauf Rücksicht zu nehmen, daß bey Voraussezzung eines höchst heiligen, allmächtigen und allweisen Wesens, auch nur ein Zweck, nämlich das Weltbeste überhaupt möglich sey, haben sie höchst inconsequent die Freyheit der Kräfte der Theile weiter ausgedehnt, als jenem Prinzip der Einheit des Zwecks angemessen ist, und haben angenommen, daß ein Rückgang im Sittlichen, eben so gewiß Statt finde als ein Fortgang in demselben.

Daß dieses eben so sehr mit der Einheit des Zwecks, als der Einheit des Prinzips alles dessen, was ist, und geschehen kann, streite, ist augenscheinlich: denn Einheit des Wesens, als allweises Wesen, läßt nur einen Zweck, das Weltbeste zu, und die Aufmerksamkeit auf die Sittenwelt, läßt uns keine Alternative übrig, zwischen zwey Grundwesen des Guten und Bösen zu wählen, oder nur ein Wesen mit einem und dem besten Zwecke.

Da die Existenz des einen Universums, nur Einen Grund, wonach es existirt, wie es existirt, zuläßt, indem er die einzige Bedingung des Vorhandenseyns enthält, so ist die Lehre von zwey Grundwesen auf alle Fälle abgeschmackt und unzulässig. Das Reich der Finsterniß ist nirgends selbstständig vorhanden, sondern eine Folge des Vorhandenseyns des selbstständigen Lichts allenthalben, das herrschend alles erleuchtet und nur kleine Schatten wirft, wo es nicht durchdringt. Das Licht ist der Grund des Schattens; aber die herrschende Finsterniß würde nie fähig seyn, einen Strahl des Lichts hervorzubringen. Der Perser, der Licht und Finsterniß in gleiche

Theile theilte, war also im Irrthum, indem er der Finsterniß, die im Universo als einzelne Punkte der Lichtberaubung, wie Flecken im Ozean herumschwamm, eine Selbstständigkeit und Herrschaft ertheilte, die sie nicht hatte, weil sie nirgend Urwesen, sondern Folge der materiellen Construktion, erleuchteter Erdkörper ist, die im unermeßlichen Erleuchteten kaum als bemerkbar gelten kann.

Eben dies ist der Fall mit den scheinbaren Uebeln der sittlichen Finsterniß, welche nicht ursprüngliche Natur, sondern Folge des sittlichen Lichtes ist. Die Erhabenheit der Tugend stellt minder sittliche Handlungen in einen Schatten, welchen die sinnlichen Wirkungen der menschlichen Natur nothwendig hervorbringen; aber dem ohngeachtet giebt es kein Reich selbstständiger ächter sittlicher Verfinsterung, das keinen Strahl sittlichen Gutes bewirken könnte, sondern es ist Folge des Glanzes der Tugend in der höchsten Idee, die es nothwendig zur Folge hat, wo die reinern Strahlen ihres Lichts nicht durchdringen können.

Es ergiebt sich hieraus, daß man im moralischen System noch vieles berichtigen

müsse, wenn es dienlich werden soll, einen soliden Begriff von der Existenz Gottes aufzustellen, und daß es eher fähig ist, einen Dualismus der Prinzipien der sittlichen Welt einzuführen, da es Tugend und Laster annimmt, als ein oberstes Princip alles Moralischen. Wollten wir aber dem Moralisten dies gelten lassen, so bleibt ihm immer noch die gefährliche Frage zu beantworten übrig: „Wo und wann finden wir das ober„ste Prinzip aller Immoralität?"

Denn sobald er Immoralität überhaupt annimmt, so muß er sich nothwendig auch darauf einlassen, ein oberstes Prinzip derselben gelten zu lassen, aus dem Grunde, woraus er der Moralität ein oberstes Prinzip voraussezt.

Wir verwerfen also so lange mit gültigem Grunde die Richtigkeit des moralischen Postulats von dem Daseyn Gottes, als obersten und einzigen Prinzips der sittlichen Welt überhaupt, so lange sie Immoralität, Rückgang auf einen der Moralität entgegengesezten Zweck, Unheiligkeit oder höchste Lasterhaftigkeit behauptet, indem die Moral nicht umhin kann, auch diesem ein oberstes

Prinzip der Lasterwelt vorauszuschicken, welches ihren Grund enthält, der im obersten Princip aller Sittlichkeit nicht ohne Ungereimtheit gedacht werden kann.

Daß unser Moralsystem, welches alle Immoralität, als dem Zweck einer allweisen Weltbestimmung entgegen, durchaus verwirft, und nur eine Stufenleiter des Moralischen, von der alleruntersten Stufe, bis zur allerhöchsten annimmt, an diesem Fehler nicht kränkle, ist augenscheinlich. Hier ist kein Rückgang sondern blos Abwechselung im Moralischen — nur objektiv scheinbar Böses, aber nicht subjektiv Böses. Ein Zweck fürs Universum, das Weltbeste; für alle seine Theile das Beste, Bestimmung; folglich nur ein einziges oberstes Prinzip aller sittlichen Ordnung im Ganzen; nur ein Grund der Harmonie zwischen Natur und Sitten-Welt.

So leitet uns die Einheit der physischen und sittlichen-Welt, auf die nothwendige Voraussezzung der Einheit Gottes.

Indessen müssen wir höchst vorsichtig in Bestimmung des Begriffs: „Natur-Welt“

und „Sitten-Welt" seyn, wenn wir anders auch hier nicht einen gefährlichen Dualismus der Weltexistenz einführen wollen. Wir dürfen nämlich keinen wesentlichen Unterschied zwischen beiden, in Rücksicht ihrer Existenz annehmen, oder beide unabhängig, getrennt von einander, und jede für sich als ein selbstständiges Ganzes, aufstellen.

Intelligenz ist blos die Bedingung, unter welcher das eine große Universum sich selbst aus der Kraft seiner Natur erkennt; eine von ihr unzertrennliche Bedingung, unter welcher es allein seyn kann, wie es ist. Negative Ideen passen auf das Real-vorhandene nicht, und sind leere Begriffe ohne ächten Werth und Nuzzen. Wäre ein Widerstreit zwischen der physischen und moralischen Welt, so würde uns dieses immer wieder auf den Dualismus zweyer obersten Principien, die mit einander uneins wären, leiten, wodurch wir alles verlieren müßten. Der Moralist muß also auch den Widerstreit zwischen Sitten- und Sinnenwelt aufgeben, weil er sonst keine Harmonie zwischen beiden nachweisen kann.

Intelligenz — Moralität — sind die Bedingungen, wonach das Ganze einer Ver-

nunstmäßigen, weisen Ordnung gemäß, vorhanden ist: die Bedingung, unter welcher das Universum vermittelst seiner Kraft, sich selbst beherrscht, und unter Gesezzen und Regeln denkt. Im ganzen wirkt sie auf die regelmäßigste Erhaltung ihres Vorhandenseyns nach einem allweisen Gesezze, auf das Weltbeste, und handelt unsträflich, das ist, ohne Willen, ein Gesez desselben zu verlezzen, oder Heilig. Die Kraft, die im Weltall, Alles in Allem wirkt, die allenthalben in ihr, als Bedingung ihrer Existenz vorhanden ist, wirkt nach diesem vollkommensten Plan. Dieses nennen wir moralisches Wirken, so weit es den Zweck betrifft; allmächtiges physisches Wirken, so weit es die Natur als Objekt, betrift Hier ist in dem einem göttlichen Wesen der vollendeten Kraft, die alles vermag, unbedingte Freyheit, nach seinem eignen Gesezze, das keine Unordnung wollen kann, thätig zu seyn. Nothwendigkeit der Natur und sittlichen Ordnung sind Resultat dieses obersten Bestimmungs-Vermögens der Freyheit, nach allen Punkten ungestöhrt wirken zu könnnen, d. i. alles ist nothwendig, wie es im allweisen Willen begründet liegt, nur der Wille ist

frey, weil nichts ihm Gesezze giebt als er selbst, und nichts ihn hindern kann.

Sobald Eine allgemeine Kraft in dem Ganzen wirkt, sobald wirkt sie auch in den Theilen. Hiedurch bestätigt sich die Freyheit der Theile in ihrer Wirkungsart. Das oberste Sittengesez des Theils, ist das Gute; seine freywillig übernommene Pflicht, auf den Zweck des Weltbesten, als Theil, d. i. nicht nach einem Gesez der Heiligkeit oder Allmacht, sondern als Theil, d. i. auf die Kraft seiner Existenz eingeschränkt, aber uneingeschränkt nach einem idealisch vollkommnen Plan zu wirken, und zwar progressiv. Alles was geschieht, greift in das große Ganze ein und bewirkt das Weltbeste. Dieses ist jedesmal vollkommen, d. i. mit seiner Natur völlig harmonirend, und mit den Bedingungen, nach welchen es seyn kann, vorhanden. Alles Böse ist scheinbar und nothwendiges Aggregat, zu Bewirkung des jedesmal möglichen Zwecks, nach der vorhandenen Möglichkeit seiner Existenz. Insofern es also in den allgemeinen Zweck eingreift, ist es nach einem allweisen Zweck vorhanden, das ist, subjektiv gut, so fühlbar und schlimm es auch in objektiver Be-

ziehung auf einen Theil des Ganzen zu seyn scheint.

Daß die Vernunft eine progressive Vervollkommung der Theile annehme, wodurch das Ganze sich selbst vervollkommne, scheint keine bloße Ahndung zu seyn.

Zwar geht diese Vervollkommnung des Ganzen, nicht auf seine Existenz; zwar bleibt in ewigem Kreislauf, Unvollkommenheit der untersten Stufe der Bildung, in ewiger Existenz, als unterste Bedingung des Progressus, zwar ändert das vollkommne Universum sich nicht in Absicht seiner realen Existenz, als Ding: denn es bleibt in dieser Hinsicht ewig unveränderlich, und von gleicher Natur; aber unläugbar ist es, daß es in seinen Theilen unendliche Zusammensezzungen, als Eigenschaft seiner Natur und Veränderungen ihrer Zustände, in einem vorschreitenden Progressus zulasse. Das Ganze vervollkommnet sich also nicht als το ον, sondern in Rücksicht der Zustände seiner Theile, und eben, daß es die Natur besitzt, alle Linien aller möglichen Veränderungen (Construktionen) seiner Zustände zu durchlaufen, begründet die Unermeßlichkeit und über alles Denken erhabene Natur sei-

ner Existenz, nach welcher es auf diese Art vorhanden ist, aus sich erzeugt durch Construktion und bildet, seine Theile in alle mögliche Zustände versezt, die sie durchlaufen können, ohne dadurch in der Natur des Wesens eine Veränderung oder einen Zusaz zur Vervollkommnung seiner Natur zu erleiden.

Daß für das Große Eine Ganze, und seinen in ihm allmächtig und allweise wirkenden Grund, weder Raum noch Zeit oder Succession statt finde, und seine Vervollkommnung, da es keine Succession hat, als Wesen, in der Beziehung auf die Existenz seiner Natur nach, nicht möglich sey, ergiebt sich schon aus der nothwendigen Voraussezzung, daß der höchste Grund und das höchste Wesen das allervollkommenste sey. Bey einer wirkenden, lebendigen, allmächtigthätigen Kraft aber, müssen Wirkungen angenommen werden, welche eben die Vervollkommnung der Zustände der Theile enthalten, wozu sie durch Verfeinerung, Constructibilität und Extensibilität ins Unendliche fähig werden*).

*) Ich würde hier zu sehr ins Detail gehen müssen, wenn ich dieses näher deduziren wollte.

Aber alles dieses entfernt die Ideen eines Dualismus in einer Existenz, welcher in sich schon eine Ungereimtheit enthält, sobald er Wesen verschiedener Arten annimmt. Er theilt so z. B. den Menschen in Geist und Materie, die beyde nur ein Wesen ausmachen sollen, und eben so geht er entweder auf die Behauptung über, daß die Kraft, die alles wirkt, ausser dem Universo (welches eben so viel ist, als gar nicht) wirke; versezt die Gottheit, da sie ausser dem All wirken soll, in den endlosen leeren Raum, und entzieht ihr alle Bedingungen, unter denen sie nach göttlichen Prädicaten, z. B. als allmächtig wirkend, doch vorausgesezt wird, da er überhaupt annimmt, daß das All, nicht das Ganze Unendliche anfülle, weil Gott sonst nicht ausser demselben gedacht werden könnte. Denn ist das eine Universum nicht Alles erfüllend, so liegen unendliche Weiten ausser der Welt, die in Ewige Entfernungen ablaufen, gegen welche die Existenz der Welt ein bloßer Punkt

wollte. Ich beziehe mich auf das XXII. Kapitel des Neuen Systems der Natur, über Gott, Welt, Intelligenzen und Moralität, wo ich dieses S. 163. ff. näher und weiter ausgeführt habe.

ist, und Gott wirkt eingeschränkt mächtig, nämlich auf den bloßen Punkt im Unendlichen, die Welt, und nicht weiter, da der leere Raum kein Gegenstand der Wirkungsfähigkeit seyn kann, weil er nichts enthält.

Wir sind also genöthiget, ein unendliches Universum anzunehmen, und Gott als die Bedingung aller Thätigkeit dieser Existenz, aufs innigste mit demselben vereint, als Natur des Alls, die wirksam ist zu einem Zwecke, der ihrer würdig ist. Er ist das το παν εν πασιν, das Alles, was und wie es ist, erkennt, und überall real gegenwärtig erkennen muß. Er ist mit dem All ein einziges unermeßliches Wesen, von unermeßlicher Natur und Eigenschaft, und ausser ihm ist nichts mehr.

IV.

System der reinern Theologie.

Zweytes Kapitel,

Unendlichkeit Gottes.

Es erscheinen in diesem System allerdings fremde Gesichtspunkte, zu deren Rechtfertigung wir einiges anführen müssen, da sie der Lehre von den göttlichen Eigenschaften überhaupt zum Grunde liegen.

„Entziehen wir der Lehre von „Gott irgend Etwas von ihrer „Würde dadurch, daß wir Ihn als „Grund aller Existenz und Wirkung im Universo annehmen?“

Mit nichten! der Rationalismus und die gewöhnliche Theologie, so wie das Christenthum behaupten nämlich alle eben dieses, nur daß sie den sonderbaren Widerspruch

festsezzen, Gott wirkt in dem Universo, aber er ist ausser dem Universo. Daß ist eben so viel, als Gott wirkt, wo er nicht ist, folglich auch nicht wirken kann; er ist im leeren Raum, wo keine Wirkung möglich ist. Er ist völlig getrennt von der Welt, und doch mit ihr in Verbindung: denn alles, was darin geschieht, geschieht durch ihn. Er ist allgegenwärtig, und doch nicht in der Welt — allgegenwärtig ohne Bedingung des Raums: (allerdings ist dies auch der Fall vorzüglich nach unserm System: denn da er allenthalben im ganzen Unendlichen ist, wo kein Raum statt findet, so ist er es ohne Bedingung des Raums, und nicht in einem Orte, sonst wäre er nicht allenthalben) und doch im Raume: denn er ist ausser dem Universo; er ist nicht die große erhabene Natur des Universums, und doch die Ursache aller Erscheinungen dieser Natur — die Natur des Alls würde — nicht Natur seyn ohne Ihn, der Allem Leben allenthalben giebt, und doch ist die Natur des

Alls

Alls etwas wirkliches (Natur ohne Natur, so lange Gott nicht auf sie wirkt) Wir kennen die Eigenschaften der universellen Materie nicht, und doch behaupten wir, sie könne jene göttliche Natur nicht besizzen — Gott wirkt alles, ohne Materie, als Geist; die Materie, in der wir allein Wirkung sehen, wirkt also für sich nichts, und doch geschieht dies alles, ohne daß Gott in dem Universo gegenwärtig ist.

Lösen wir diese Widersprüche auf, so machen wir das Unmögliche möglich. Fassen wir alles zusammen, so entspringt daraus ein sonderbarer Canon: „Gott kann alles thun, „wo er nicht ist; nichts, wo er ist; alles ist „todt ausser Ihm, ohne Kräfte, ohne Fähig„keiten, und das Geringste, was im Universo „geschieht, geschieht dadurch, daß alles seine „Natur verläugnet, und wider sich selbst „wirkt, sobald er will.“

„Gott kann alles, wo er nicht ist, thun.“

Bey der Voraussezzung, daß Gott ausser der Welt gedacht werden müsse, ergiebt sich jener sonderbare Saz, welcher dem Canon der reinen Vernunft widerspricht: „Eine „Wirkung ist nur in den Dingen möglich.“ Man nehme nur die menschliche Existenz als Materie und Geist. Wer wird als consequenter Philosoph behaupten: der menschliche Geist vermöge, getrennt von dem Leibe, die Funktionen des menschlicheu Lebens hervorzubringen? Dann hörte der Tod auf, Tod zu seyn. So kann man nicht sagen, die Elasticität ist vermögend, ausser den Körpern, oder irgend eine Kraft, getrennt von der Körperwelt, eine Wirkung in denselben hervorzubringen. Wirkungen sind Resultate der Bedingungen der Existenz des Realvorhandenen, und werden nicht durch blos idealisches Wollen in Bewegung gesezt.

Gott, als ein blos idealisches Wesen, getrennt von dem Universo, würde das Reale demzufolge nie bewegen können, weil zur Bewegung des Sinnlichen eine bloße Idee des Willens nicht zureicht, sondern eine selbstbewegende wirklich vorhandene Ursache im Sinnlichen vorhanden seyn muß. Der

Mensch, der eine Kugel bewegen will, vermag durch seinen Willen diese Bewegung nicht hervorzubringen, sobald er sie nicht erreichen kann. Die bloße Idee hat keine Wirkung auf das Sinnliche: es gehört Vereinigung analoger Theile dazu, um dieses zu bewirken. Eine Bewirkung auf das Universum, ausser dem Universo, mit dem mächtigsten Willen gedacht, würde durch die Gottheit nicht möglich seyn, sobald eine bloße Idee der Grund derselben seyn sollte, weil die Erfahrung nachweist, daß die Materie nur durch das Gleichartige bewegt werden kann. Das Universum muß also in sich eine bewegende Kraft besizzen, eine Bewegungsfähigkeit, wodurch der Saz nachgewiesen wird: „Gott als Grund aller Bewegung ist im „Weltall als Natur desselben, oder als oberste Bedingung des Vorhandenseyns des Alls, „wie es ist.“

Gott thut also nichts, wo er nicht ist, und kann als allweiser Grund alles Wirkens, nur wirken wollen, wo er ist.

„Gott vermag nichts, da, wo er ist.“

Das Petitum: „Gott ist ausser der „Welt" sezt nothwendig die Begränztheit ihrer Größe und Ausdehnung voraus. Diese wiederum ausser dem Real-vorhandnen einen unendlichen leeren Raum, wo gar nichts anzutreffen ist. Die Ursache des Vorhandnen ist demzufolge nicht im Real existirenden, sondern im gar nicht existirenden aufzusuchen. Gott ist im leeren Raum. Da nun das Leere und das, was nichts enthält, kein Objekt seyn kann, um Wirkungen zuzulassen, so kann Gott da, wo er ist, schlechterdings nichts. Abgesondert von allem, was ist, wohnt er in ewiger Finsterniß, in der tiefsten Nacht des Nichts, in endloser Leerheit, besizt Nichts, und arm und entblößt von Allem, ist seiner unendlichen Dauer die Existenz in ewiger Leerheit bestimmt. Keine seiner Werke sind um ihn her. Getrennt von ihnen, erkennt er sie nicht, weis von ihnen nichts: denn die Materie wird nicht durch die Idee, sondern durch Vorhandenseyn in ihr, und durch Organe erkannt, wie alle Erfahrung nachweist. Ohne Macht, ohne Weisheit würde er selbst eine bloße Idee ohne Realität im leeren Raume seyn, und nicht seyn. Sich selbst

ein ewiger Widerspruch, und die Welt wäre durch sich selbst, so herrlich wie sie ist, sich selbst ordnend und erhaltend mit endloser Weisheit. Das Reale wirkt nur in Verbindung mit dem Realen, wer kann dies und mithin alle Erfahrung läugnen?

Nun wollen wir den weitern Grundsaz erläutern: „Gott ausser der Welt, ist dem ohnerachtet die Ursache aller Wirkungen in derselben." Dieses würde nothwendig das Petitum voraussezzen: „Alles ist todt, ohne Kraft, „ohne Fähigkeit wirken zu können — die „ganze Natur ist ohne Natur, da sie von sich selbst nichts kann: sie muß gegen ihre „Natur wirken, sobald Gott will."

Daß eine solche Voraussezzung bey obigem Grundsaz: „Gott wirkt ausser „der Welt, alles" nothwendig angenommen werden müsse, ergiebt sich schon daraus, weil bey Voraussezzung des Lebens, thätiger Kraft im Universo und einer Fähigkeit wirken zu können, als in ihr, keine Wirkung ausser der Welt auf sie nöthig seyn würde. Nothwendig muß also das Universum ohne alle Natur und Leben an-

genommen werden, wenn der Grund derselben ausser ihr statt finden soll.

Daß bloß ein weises Lenken dieser Natur als lebend gedacht, ausser ihr angenommen werde, ist unzulässig: denn sobald man dem Universo eine Natur zuschreibt, so schreibt man ihr ein Wesen zu, das nach Gesezzen, d. i. nach Ordnung vorhanden ist, sich selbst lenkt, und nach diesen Gesezzen abläuft. Natur und Chaos sind nicht synonimische Gegenstände. Erstere charakterisirt Ordnung; leztere Verwirrung.

In diese Widersprüche verwickelt sich das System des Rationalismus durch unerweisliche Voraussezzungen: ein Fehler, der allein schon hinreichend ist, seine Unzulänglichkeit nachzuweisen. Aber am stärksten krönet er seine Irrthümer durch die Voraussezzung einer unendlichen Macht, die auf ein höchst geringes Weltdaseyn wirken soll.

Giebt es nämlich eine „ausser der „Welt“ so ist die Gränzlinie ihrer Peripherie gezogen, und ein unendlich leerer Raum um sie her behauptet. Da nun Unendlichkeit des Raums ohne alle Gränzen ist, so wird

das Universum kaum in Berechnung seiner Größe das gegen das Unendliche, in dem sie ist, seyn, was der Atom gegen das Universum, das Gränzen hat, seyn muß. Die Macht, Größe und Weisheit Gottes ist also unendlich beschränkt, da sie blos auf das im Unendlichen sich verlierende Atom wirkt, und weiter nicht, als seine Peripherie zuläßt, wirken kann. Sie ist also, statt unendlich, beschränkt; statt alles Mögliche zu umfassen, auf eine Kleinigkeit begränzt, und gar keine Vergleichung zwischen dem, was eine durchs Unendliche wirkende Kraft, gegen eine auf einen Punckt im Unendlichen wirkende Kraft seyn würde, zulässig.

Allmacht und höchste Größe muß so weit reichen, als das Unendliche selbst. In ihm muß weder Raum noch Ort übrig seyn, wo sie nicht thätig auf etwas Real-Existirendes wirkte: mit andern Worten, das Universum füllt das ganze Unendliche an. In ihm wirkt allenthalben der Grund seines Vorhandenseyns aus sich selbst, und in allem. Wollen und Vollbringen nach allweisem Wohlgefallen, herrscht allmächtig in ihm, als selbstständiger Natur seiner Existenz.

Er ist an allen Orten: denn wo etwas ist, ist auch sein Grund, nach dem es ist, wie es ist Die Himmel und aller Himmel Himmel umfassen ihn nicht. Er strömt seine Weisheit in dem All, den Arm seiner Macht streckt Er durch die Unendlichkeit aus und ruft: ich bin Ewig, bin Unendlich! Er ist das Leben der Welt, der Verstand, der durch alle Unendlichkeit reicht, der herrschet, ordnet und lenkt, als allgemeine Kraft, als Grund aller Dinge, die sind, und aller Veränderungen in den Zuständen seiner Theile. Er selbst nur nach seiner erhabenen Natur, ewig unveränderlich, höchst vollkommen und im Erkenntniß, daß, und wie er sey, höchst glückselig: alles dieses wirklich, nicht blos idealisch.

Und warum sollte dieses einem Zweifel unterworfen seyn, da wir allenthalben diese allmächtige und allweise Wirkungen im Universo, ewig weise ablaufende Ordnung, selbstständige Gesezze, und höchst vernünftige Regierung des Ganzen gewahr werden! Ein Tag sagts dem andern, eine Nacht thut es kund der andern. Wo die Stimme der Natur ruft, da ertönt die Stimme Gottes. Ich bin da, und nicht fern. Bete nun gegen

die aufgehende Sonne, oder ihren Niedergang: allenthalben ist er, allenthalben verehrst du ihn. Er ist nur einer, aber überall, ist Alles in Allem.

Keine Religion begünstigte dieses System, und überhaupt den Pantheismus mehr, als die christliche. Darum machte sie sogar mit Recht den Menschen „göttlichen Geschlechts:“ nach ihr ist er das Bild Gottse, der Abglanz seiner Herrlichkeit; und darum unsterblich und ewig.

V.

System der reinen Theologie.

Drittes Kapitel.

Ewigkeit Gottes, und alles dessen, was ist.

Die beiden Ideen, Existenz und Nicht-Existenz, können als ein Widerspruch nie mit einander verträglich gemacht werden, das ist, wenn die erstere als wirklich angenommen wird, so scheint leztere nie statt gefunden zu haben. Ist etwas, so war es von aller Ewigkeit her aus sich selbst: denn wäre vor ihm „Nichts" gewesen, und das Existirende aus ihm hervorgegangen, so müßten wir die Ungereimtheit annehmen, daß das Nichts eine dienliche Materie selbst sey, ein unendliches All aus ihm zu schaffen oder zu bilden. Da nun diese Ideen einen Widerspruch gegen sich selbst enthalten, und das Unding oder Nichts den Grund der Dinge oder des Wirklichen nicht vorstellen kann,

so müssen wir nothwendig annehmen, daß das Nichts auch nie existirt habe, da es überhaupt seiner Natur nach keine Existenz zuläßt, und daß folglich, alles Wirklich-Existirende von Ewigkeit her gewesen sey.

Der Rationalismus bestritt zwar nie die Ewigkeit des höchsten Verstandes, oder Gottes; aber der Matrie sezte er Ziel, und ließ sie aus dem Nichts hervorgehen. Die Inconsequenz dieser Behauptung erhellt indeß aus dem Obigen. Eine andere geht aus dem Petito hervor; „Der ewige Verstand war „eine Dauer ohne Anfang hindurch, vor al„lem Existirenden;" daraus aber entspringt die höchstsonderbare Consequenz: „der höchste „Verstand enthielt durch alle Ewigkeit die „Vorstellungen von Nichts"

Dieses ist eben so viel gesagt „als im „ewigen Verstande, waren überhaupt keine „Vorstellungen." Denn wenn blos Nichts der objektive Gegenstand des subjektiven Denkens war, so enthielt das Denken keine Vorstellungen oder Kenntnisse, weil das Nichts kein Objekt für die Funktionen des Denkens liefert, folglich wirkliche Vorstellungen über dasselbe geradezu unmöglich sind.

Bey der Untauglichkeit des Nichts, als Substrat der Materie, sind wir nun genöthiget, die Ewigkeit des Universums anzunehmen, weil es ohne ewig vorhanden zu seyn, nie existirt haben würde; und zwar müssen wir voraussezzen, daß es immer vollkommen vorhanden war, vermöge seiner alles enthaltenden Existenz und Natur, die immer sich selbst angemessen wirken mußte. Es ist aus sich selbst, oder es enthält den Grund seines Vorhandenseyns in sich selbst, wie es ist, von Anbeginn, das ist, es enthält einen allmächtigen Grund und eine allweise Natur, die in ihm alles ordnet. Da nun dieser Grund nie von seiner Existenz getrennt gedacht werden kann, weil es sonst einmal nicht vorhanden gewesen wäre, so constituirt sich der Begriff der Unendlichkeit seines Grundes, oder die Ewigkeit Gottes von selbst.

Könnten wir anmaßend genug seyn, den Grund des Universums vor demselbigen, in der Ewigkeit; das Universum selbst aber in der Zeit anzunehmen, so würden wir den Grund eines Nichts von aller Ewigkeit festsezzen, oder keinen Grund des Wirklichen, weil von Ewigkeit her, bis zum Anfange der Zeit, nichts existirt haben müßte. Da aber das

Nichts als nicht existirend, auch keinen Grund überhaupt haben kann, so müssen wir annehmen, daß keine Gottheit von Ewigkeit her war, sondern erst mit dem Anfange der Dinge als Grund derselben mit ihnen hervorgieng.

Da übrigens das Wort **Geist** blos der negative Begriff der Materie ist, und eben dadurch etwas Nichtreales oder Nichtexistirendes voraussezt, so würden wir nicht weiter kommen, wenn wir eine **immateriale Existenz** des obersten Grundes aller Dinge, oder alles real Existirenden, vor demselben annehmen wollten. Die ganze unermeßliche Ewigkeit ohne allen Anfang hindurch, wäre die Gottheit ein negatives Noumenon gewesen, ohne alle Prädicate oder Bedingungen ihrer Existenz: denn da Nichts vorhanden war, worauf dieses negative Noumenon wirken konnte, so fehlte zugleich alles Objektive für sein Wirkungsvermögen, wenn man demselben so etwas zuschreiben könnte, und es ruhte in ewiger unseliger Unthätigkeit, Trägheit, Schlummer und Nichtbewußtseyn seiner Existenz, da es blos ein negatives Gedankending an sich selbst war. Für Macht, Weisheit, All-

gegenwart u. s. w. war Nichts vorhanden, das ihre Anwendung zuließ, mit einem Wort: seine Funktionen bestanden in gar Nichts, seine Existenz, beym Mangel des Real-Vorhandnen, war eine Beziehung auf Nichts, und da dieses die Stelle des wirklich Existirenden einnahm, so war es der oberste Grund des Nichts, folglich selbst Nichts, weil der Grund des Nichts seinem Objekte adäquat existiren, das ist, nicht existiren mußte.

So enthält die Lehre des Rationalismus von der Präexistenz Gottes, vor dem Universo, als Complexus alles Wirklichen, einen sehr gefährlichen Dogmatismus, und leitet uns auf einen vernunftwidrigen Glauben, der vor dem stärksten Vorurtheile nichts voraus hat. Er würde uns auf einen Skeptizismus führen, bey dessen Ausmittelung die Kritik der reinen Vernunft, dieses ganze Lehrgebäude umstoßen müßte. Denn wenn die praktische Vernunft uns auch am Ende auf das Daseyn eines Grundes aller Ordnung im Universo und der zweckmäßigen Harmonie der moralischen mit der physchen Welt leitete, so wäre dadurch noch nichts gegen obige Beweise gethan,

und wir würden das Prinzip aller Ordnung und der darauf zielenden Gesezze im Universo annehmen, und von der sittlichen Welt behaupten müssen, daß sie entweder gleich ewig mit der physischen sey, oder nur die besondere Vorstellungsart des allgemeinen Ganzen, von der Art seines Vorhandenseyns. Denn dadurch, daß wir zur Verdeutlichung unserer Meynungen, die moralische Welt von der physischen trennen, werden sie nicht selbstständige, besondere, von einander unabhängige Allgemeinheiten werden, sondern die moralische Welt wird nichts weiter, als die Idee der Ordnung, die in dem Universo, als Einem Wesen vorhanden ist, und den Begriff seiner ihm einwohnenden Natur constituiren. Moralische Weltexistenz ist nichts weiter, als die Bedingung der Anschauung für den menschlichen Verstand, unter welcher er im Universo Ordnung und Harmonie unter allen ihren Theilen bemerkt und ausdrückt; bemerkt, daß das Universum nicht ohne einen seiner Naturadäquaten höchst vollkommnen Zweck seines eignen Bestens vorhanden seyn kann; einsieht, daß alles, was er sittlich nennt, Wirkung der Theile des Universums zu diesem hohen Zwecke sey.

So wenig entkräftet die praktische Vernunft, die blos einen Theil der allgemeinen erhabenen Natur, sowohl im Ganzen als in seinen Theilen ausmacht, und blos Resultat der Allgemeinheit einer Existenz mit einer höchsten und in den Theilen minder hohen Vernunft ist, die Beweise von der Ewigkeit des Universums und seines Prinzips, daß es eigentlich mehr dazu dient, jenem System günstig, als nachtheilig zu seyn. Denn die Kritik der reinen Vernunft wieß sattsam nach, daß allem sogenannten prioristischen Denken, objektive Existenzen zum Grunde liegen müssen, ohne welche alles Denken unmöglich seyn würde. Die praktische Vernunft maßet sich überdem kein Urtheil über die Bedingungen der Welt-Existenz an, und weist blos die Nothwendigkeit der Voraussezzung eines Prinzips der sittlichen Ordnung im Universo nach; überläßt aber der speculativen Vernunft die gereinigten Begriffe vor den göttlichen Prädicaten hervorzuziehen, und dem ganzen Vernunftvermögen überhaupt, das Bemühen, Alles zu Prüfen und zu beurtheilen.

VI.

System der reinen Theologie.

Viertes Kapitel,

Gott ist die höchste Intelligenz.

Nähere Bestimmung, was Intelligenz sey.

Da nach unserm System, Intelligenz nicht das Wesen eines Dinges ausmacht, sondern Eigenschaft desselben ist, so gehört die Erörterung dieses Sazzes allerdings zu der Theologischen Lehre von den göttlichen Prädicaten.

Höchste Intelligenz — ist das Vermögen des Universums, sich nach allen Bedingungen seiner Existenz aufs vollkommenste zu erkennen.

Menschliche Intelligenz, das Vermögen des Theils des Universums, sich selbst adäquat, d. i. als Theil zu erkennen.

Obere Intelligenz erkennt mit vollkommenster Unabhängigkeit, weil das Universum selbst, als aus sich selbst, frey und unabhängig ist.

Leztere erkennt zwar mit Freyheit und Unabhängigkeit von Theilen ausser sich; ist aber durch seine eigene Peripherie, als Theil eingeschränkt; daher verhält sich die Summe der Erkenntnisse der Ersteren wie Alles zu allem; Lezterer, wie des Theils zu sich selbst als Theil.

Hieraus entspringen die Begriffe von allervollkommenster, und unvollkommener Erkenntniß: erstere enthält Allwissenheit; leztere Progressus im Erkennen.

Wenn wir eine höchste Intelligenz, oder Erkenntniß des Alls, unter allen Bedingungen seiner Existenz annehmen, so müssen wir ihr nothwendig zugleich das All, als Substrat der Erkenntniß coordiniren, weil ohne objektives Vorhandenseyn, keine Erkenntniß desselben möglich wäre.

Eben dieses muß der Rationalismus, wenn er consequent urtheilen will: denn wenn er für das Erkenntniß-Vermögen nicht et-

was objektiv Reales supponirt, so fällt es von selbst weg, da Nichts kein Objekt des Erkennens überhaupt seyn kann.

Aber hieraus folgt auch von selbst, daß die Intelligenz keine Selbstständigkeit des Wesens oder Seyns enthalte; nie getrennt vom Objektiven, sondern immer in ihm, als Vermögen desselben selbst, gedacht werden müsse. Denn alle Erkenntnisse enthalten Vorstellungen von dem wirklichen, wenn sie richtig seyn sollen, und sind nicht imaginaire Vorstellungen: (welche selbst das, was seyn könnte, als wirklich sich unterlegen:) Da sie nun allenthalben, aller Erfahrung zufolge, nur **in** dem Objektiven angetroffen werden, auch ausser dem unendlichen Universo, in Ermangelung des Raums und Orts nicht statt finden können, so sehen wir uns schlechterdings genöthiget, auch die höchste Intelligenz im Universo selbst, als Natur seiner Existenz, und als oberste Bedingung, unter welcher allein es vorhanden seyn kann, anzunehmen.

Daß wir uns hier nicht mit leeren Hypothesen herumquälen, dafür sichert und bürgt uns alle Erfahrung. Alle Weltordnung, aller Welt Zweck, alle Erscheinungen, die dar-

auf leiten, finden wir nicht ausser, sondern in dem Universo. Alle Erkenntnisse der Intelligenz laufen auf Bestimmungen für das Objektiv-vorhandne ab, und auf gar nichts ausser dem unendlichen Ganzen. Sie enthält also alle Kenntniß desselben im Ganzen, und in allen Theilen, die das Ganze ausmachen, also Erkenntnisse des Ganzen, in seinen Theilen; und folglich unbedingt Erkenntniß des ganzen von sich selbst.

Wäre dieses nicht der Fall, und könnten wir durch irgend eine zulässige Hypothese, eine höchste Intelligenz ausser dem unendlichen All voraussezzen, so müßten wir auch annehmen, daß das Unendliche nicht der Inhalt ihrer Erkenntnisse allein wäre, sondern daß es ausser demselben noch Objekte für die Erkenntniß der höchsten Intelligenz gäbe, welches aber einen Widerspruch in sich enthält, da alles Objektive im Unendlichen schon begriffen ist, und ausser demselben oder dem Objektiven die Gränzlinie des Nichts anfängt. Ja, es hieße, die Begriffe des Unendlichen verwirren, sobald wir ein Ausser ihm oder gar Objekte der Erkenntniß festsezzen wollten, da das Universum in seinem Begriff bereits Alles enthält.

Wollte man annehmen, es gäbe noch die Erkenntniß seiner selbst, als ausser dem All, so müßten wir zugleich das unerweisliche Petitum voraussezzen, daß es negativer Art wäre, d. i. auch in keiner Beziehung auf etwas objektiv Existirendes vorhanden; daß es selbst nichts objektiv Existirendes enthielte; daß es für sich selbst ein negatives Gedankending wäre, weil alles Wirkliche zum Universo gehört; daß es ein Nicht-Ding selbst sey, da es nichts an sich hat, was objektive Realität enthalten kann, und von sich selbst Nichts erkennen kann, da in ihm nichts Objektives zum Erkennen vorhanden ist.

Denn selbst die bloße Idee „Ich bin" worauf sich alles reduziren würde, sezt nothwendig eine objektive Realität der Existenz voraus; da nun aber alle Existenz zum ganzen Vorhandenen gehört, so würde selbst diese Idee nur die Idee des Universums von sich selbst seyn, da nur das Universum objektiv existirt, und mit Recht jene Idee haben kann.

Daß die unvollkommne Intelligenz, um ihrem Mangel zu Hülfe zu kommen, im allgemeinen menschlichen Erkenntnißvermögen gewisse Systeme bildete, Classifikationen des Einen Erkenntnißvermögens machte; zwischen

Urtheilskraft, Vernunft, Verstand, Imagination, obern und untern Begehrungsvermögen, empirischen uud praktischen Gesezzen unterscheidet; daß sie Eintheilungen macht, womit sie sich das Erkennen selbst erleichtert; daß sie von Begriffen a priori, und aus der Erfahrung redet: alles dieses hat seinen guten Nuzzen, und wir sind überzeugt, daß es von dem größten Vortheil ist; aber dies alles hindert nicht, daß alle diese Vorstellungsarten nicht Resultate einer objektiven Existenz mit einem Vermögen, dies alles leisten zu können seyen. Es ist hier überhaupt nicht die Rede, wie die Intelligenz verfahre, um zu erkennen, sondern ob sie „Entweder selbstständiger Natur, und von allem Empirismus entfernt,“ oder, „ob sie Natur des Empirismus selbst sey, „oder das Vermögen desselben, von sich selbst „Erkenntnisse zu erhalten?“

Ueber Obiges kann unter uns nie ein Streit entstehen, da der Philosoph bei allen seinen Abtheilungen des Erkenntniß-Vermögens überhaupt, in Urtheilskraft, Vernunft, Verstand ꝛc. nicht eben so viele selbstständige unabhängige Existenzen besonderer Wesen macht, sondern sie alle einem und demselben Vermögen beilegt. Hier ist blos die Rede da-

von, ob es einen Dualismus der Weltexistenz so wie der menschlichen; ob es in einem Wesen zwey von einander völlig verschiedene Naturen, eine geistige und physische; eine Intelligenz, und eine besondre Sinnlichkeit gebe.

Meine Meynung geht auf eine Natur alles Vorhandenen; jene der Rationalisten auf den Dualismus der Naturen in einem Wesen. Der Moralist redet sogar von widerstreitenden Naturen, in einem Wesen: und ob dieses oder jenes Wahrheit sey, dahin geht unsere Untersuchung. Kant macht einen fast ähnlichen Unterschied: „Sinnlichkeit, ist die Receptivität unseres Gemüths, Vorstellungen zu empfangen, so „fern es auf irgend eine Weise afficirt wird; „Verstand, ist das Vermögen (unseres Gemüths?) Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkenntnisses."

Ich wünschte sehr, Kant hätte uns deutlich angegeben, was er unter dem Tertio verstehe, in welchem er die Receptivität, und Spontaneität überhaupt annimmt. Ist es die allgemeine Quelle des Erkenntnisses, so findet er in Einem Wesen ein Vermö-

gen sinnlicher und logischer Vorstellungen, gemeinschaftlich, im Gemüth. Er weist nach, daß sie beide, keines ohne das andere bestehen können: „ohne Sinnlichkeit, würde „uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Ver„stand keiner gedacht werden; deswegen, fährt „er fort, darf man aber doch nicht ihren An„theil vermischen, sondern man hat große Ur„sache, jedes von dem andern sorgfältig ab„zusondern; daher unterscheiden wir Aesthe„tik und Logik"

Wir haben im Grunde gegen dieses alles nichts einzuwenden, in so ferne es die Form ist, wonach wir den Gang des obern Erkenntniß Vermögens: (des Gemüths) überhaupt bestimmen. Ja, dies muß uns den Vortheil leisten (da demselben Sinnlichkeit und Verstand zugleich zugeschrieben wird) es für uns anzuwenden. Der Dualismus der menschlichen Natur wird dadurch aufgehoben, indem Einem Wesen die Natur beigelegt wird, sinnlich gewahr zu werden, und das Vermögen, Vorstellungen hervorzubringen. Es wird hier also in Hinsicht auf unsere Untersuchung nichts gegen sie entschieden, sondern die Natur unserer Existenz analytisch nachgewiesen und bezeugt, das al-

le Verschiedenheiten und Classifikationen und Distinktiouen, welche systematische Ordnuug erfordern, nicht verschiedene Quellen, als besonders in Einem Wesen existirend, nöthig machen, sondern alle gemeinschaftlich auf Eine Quelle, die Existenz des Menschen, wie sie ist, zurück laufen.

Kaum sollte ich glauben, daß der Kantische Begriff von „Geist“ hier uns entgegen sey. Denn er gesteht ein, daß er „Ein „unbekanntes und unbegreifliches Etwas sey, „von dem wir weiter nichts wüßten, als „daß es das Subjekt unserer Gedanken ist, „und das blos darum als einfach gedacht „wird, weil wir es von den Beschaffenheiten (Accidenzen) unsers Körpers unterscheiden müssen. Als existirend wird es zwar „mit dem Verstande gedacht, aber nie durch „Sinnlichkeit wahrgenommen. Er selbst ist „= X, und seine Bestimmungen, Substanz, „Einfachheit u. s. w., die Coefficienten „dieses X, sind leer und ohne Inhalt. Die „Vorstellungen als Prädicate dieser Substanz „müssen insgesammt davon unterschieden „werden; mithin bleibt nichts von allem „dem, was wir an unserer Seele Wirkli-

„ches wahrnehmen können, dem Geiste „übrig."

Wir wollen hier alles auf einmal zusammennehmen, ehe wir urtheilen, was weiter über die Existenz des Menschen gesagt wird, und die Wesen, die diese Existenz ausmachen.

„Die Seele ist:

1. das denkende und wollende Ich überhaupt,
2. das Lebensprincip der Materie insbesondere."

„Das Ich, das Selbst, die Seele bedeutet

1. die Seele, als Erscheinung, als den Gegenstand des innern Sinnes, mit allen innern Wahrnehmungen.
2. das transcendentale Subjekt der Gedanken, welches wir blos durch das transcendentale Bewußtseyn, das alle Vorstellungen begleitet, uns vorstellen.
3. die Seele, als Ding an sich selbst. Von dieser kennen wir gar keine Prädicate.

„Intelligenz bedeutet ein vernünfti-„ges mit Freyheit begabtes Wesen. Die „reine Intelligenz wird von aller „Sinnlichkeit des Erkenntniß- und Begeh-„rungs Vermögens abgesondert, gedacht."

„Sinnlichkeit ist das Vermögen der „Seele, von den Dingen modifizirt, afficirt „und dadurch Eindrücke, Vorstellungen von „den Dingen zu empfangen. Sie wird in „äussere und innere Sinnlichkeit abgetheilt.

1. Die äussere ist diejenige, welche keine Selbstthätigkeit voraussezt, sondern durch etwas anders vom vorstellenden Subjekte verschiedenes auf gewisse Weise afficirt wird. Z. B. die fünf Sinne.

2. Die innere ist diejenige, welche die Eindrücke anschaut, die von dem selbstthätigen Vorstellungs-Vermögen hervorgebracht sind."

„Materie, ist ein Gegensaz des Gei-„stes — die Substanz der Körper, das Be-„wegliche, das einen Raum erfüllt, was an-„dere bewegt, und was überhaupt ein Ge-„genstand einer äussern Erfahrung seyn kann."

Nun zum Urtheil, über diese Säzze des Neuen Systems. Niemand kann und

wird Etwas gegen alle diese Dinge einzuwenden haben, sobald sie blos Formen der Vorstellungen des Menschen von sich selbst sind; aber alles, sobald ein Jedes „für „ein Ding an sich selbst“ ausgegeben wird. Der Mensch bestünde dann aus fünf Dingen an sich selbst. Aus Geist, einem unbegreiflichen Etwas — aus Seele, als Ding an sich selbst ohne Eigenschaften — aus Sinnlichkeit, als Organ und Ding an sich selbst — aus Materie, als Substanz des Körpers und Ding an sich selbst; und aus Intelligenz, als unsinnliches, vernünftiges und freyes Wesen. .

Nehmen wir es ernstlich so, so wird die Phylosophie zum Spiel der sich allenthalben einmischenden Einbildungskraft, die allenthalben den sechsten Plaz, als Ding an sich selbst, einnehmen würde, wozu wir noch die Vernunft, den Verstand als Nro. 7. und 8. als Dinge an sich selbst, hinzufügen könnten.

Die Achtfachheit unser einfachen Existenz als Mensch, diese vielfache Naturen in Einem Wesen, oder Acht Dinge in Ei-

nem Dinge, constituiren schon eine arithmetische Absurdität, und das Zutrauen zu dem Scharfsinn unserer Philosophen nöthiget uns anzunehmen, daß sie unter Substanzen und Dingen mehr die Prädicate des Einen wirklichen Dinges, in dem sie angetroffen werden, dem Menschen, als Ein Wesen, mit Einer Natur, die alle jene verschiedene Eigenschaften in sich vereiniget, verstehen, als daß sie die Inconsequenz zum höchsten Grade eines numeralischen Widerspruchs, durch Behauptung von Selbstständigkeit der angezeigten Dinge, als Dinge an sich, übertreiben sollten. Indessen können wir nicht verbergen, daß wir noch vieles Fehlerhafte in der Methodik der Philosophen finden, zu wenig Genauigkeit in den Ausdrücken, zu viel Unbestimmtes im Vortrage und zu viel Zweydeutiges, das allerdings manchen verleiten könnte, Ihnen Meynungen anzudichten, welche sie auf einfache Säzze angewendet, als z. B. 8 = 1, oder 2 = 1 als Ungereimtheit verwerfen würden. Dies wäre aber allerdings auch bey Ihnen der Fall, sobald nur zwey Wesen, Intelligenz und Materie, Eine Existenz vorstellen sollten, als Mensch, und würde

gleich seyn dem Widerspruch: $1 \times 1 = 1$, da $1 \times 1 = 2$ ist.

Eben diese Beschaffenheit hat dieses in Rücksicht des Universums. Universum ist der gegebene Gegenstand als vorhanden durch die Erfahrung nachgewiesen. Seine Natur ist die Verknüpfung seiner Theile nach dem allgemeinen Gesezze, das seine Existenz überhaupt enthält; ist die synthetische Einheit aller Dinge, die absolute Bedingung der selbstständigen Existenz selbst. Alle formale Bedeutungen, die wir ihr, zur Einführung einer systematischen Ordnung, zur Erleichterung unseres Erkenntnisses unterschieben, adhäriren oder inhäriren ihr nicht wesentlich, sondern sind bloße Formen des Denkens überhaupt, die in dem Objektiven seiner Existenz nichts verändern. Wenn wir also von dem Universo, was und wie es wirklich sey, reden, so dürfen die logischen Formen, die vielfachen Abtheilungen, die wir machen, nicht als Dinge an sich erscheinen oder sich anmaßen, Dinge ausser und neben dem Universo, als ein von demselben getrenntes Prinzip seiner Existenz anzunehmen; sondern wir müssen die Selbstständigkeit Eines Universums, das den Grund

seiner Existenz in sich selbst enthält, nothwendig festsezzen, weil wir sonst das Formale mit dem Objektiven vermischen.

Dieses constituirt auch den Begriff der Intelligenz überhaupt, und nach ihm ist die Behauptung, daß sie ausser der Materie Ding an sich selbst sey, bloße Form, uns das Ganze und den Mensch als Theil zu denken, ohne daß wir durch das Formale des Denkens berechtiget werden, einen Dualismus der Naturen in Einem objektiven Wesen anzunehmen; im Gegentheile, bleibt ungeachtet dieser Form, das Objektive Ein Objekt, unter der Bedingung, nach welcher es als Ein Wesen vorhanden ist, dessen Eine Natur Eigenschaften, die auf verschiedene Punkte ausgehen, besizt.

Dem zufolge ist also die höchste Intelligenz ein Prädicat oder Theil des Univsums, nach welchem es sich selbst erkennt, ordnet und mit unabhängiger Freyheit wirkt; die gesammte synthetische Einheit des Existirenden aber, von welcher die höchste Intelligenz einen Theil ausmacht, ist die allesumfassende Gottheit in höchst vollkommner Existenz, mit allen jenen herrlichen Prädicaten versehen, welche wir im Ganzen gewahr werden und ihr zuschreiben müssen.

VII.

System der reinen Theologie.

Fünftes Kapitel,

Allweisheit Gottes.

Nachdem wir nachgewiesen haben, was wir unter der höchsten Intelligenz verstehen müssen, so gehen wir zu den Eigenschaften über, welche ihr zukommen.

Noch wiederholen wir hier, was wir bereits angemerkt haben, daß zur Erleichterung philosophischer Deduktionen, und zur Verdeutlichung gegebener Sätze, eine formale Classification in dem Gebiete der Einheit des Universums gar wohl zulässig sey, wenn wir uns nur sorgfältig hüten, aus formalen Eintheilungen, nicht real und getrennt existirende zu machen. Wir können demzufolge allerdings im Universo, um unserm Denken zu Hülfe zu kommen, eine Verstandes- und Sinnenwelt anneh-

annehmen, wenn auch beide, real gedacht, in ein Universum zusammenfließen, von welchem Denken und Empfinden nicht selbstständige Existenzen, aber doch vorhandene Eigenschaften sind. Die Eine Welt denkt und fühlt: dies sind allerdings nur Prädicate der Existenz, nicht Bedingungen verschiedener Existenzen.

Demzufolge gehen wir zu den intellektuellen und sensuellen Eigenschaften des Universums über, und rechnen zu den Ersteren, Allweisheit, Allwissenheit und Heiligkeit in eigentlichem Verstande, Gerechtigkeit und Güte, in uneigentlichem Verstande; zu den Leztern: Allgegenwart, Allmacht, und ununterbrochen thätige Wirksamkeit (Vorsehung).

Unter der Weisheit der höchsten Intelligenz verstehen wir die Eigenschaft Gottes, vermöge der Alles nach dem bestmöglichsten Zwecke vorhanden ist, und seyn muß.

Da das Universum unendlich und ewig ist, so enthält es den Stoff zu allem Sittlich- und Sinnlich-Möglichen, d. i. der höchste

Verstand muß alles in dem Universo antreffen und real vorhanden wirken können, was Er sich zu denken vermag. **Die Uebersicht des Ganzen ist Allwissenheit; die Benuzzung alles Vorhandenen, und dessen Einrichtung zum vollkommensten Zwecke,** Resultat der **höchsten Weisheit.**

Sezzen wir nun alles Mögliche nur als solches im Universo voraus, so denken wir uns ohne die Eigenschaft der Allwissenheit ein chaotisches Ganzes unter einander, ohne Gesezze, ohne Ordnung, ohne Einrichtung, überhaupt im verworrensten Zustande. Uns unvollkommnen Wesen, mit eingeschränkter Wissenheit, und Weisheit (da wir als Theile, das Ganze zu erkennen nicht fähig sind) erscheinen auch bei Voraussezzung der höchsten Weisheit, in der sittlichen und sinnlichen Welt, noch so viele Dinge nicht an ihrem Orte, nicht gut, was sie doch wirklich sind. Unser eingeschränkter Verstand redet von Gutem und Bösen, Bildung und Verderbtheit; Glück und Unglück; Organisirung und Zerstöhrung; Belohnungen und Plagen; Recht und Unrecht; Zweckmäßigkeit und Verwirrung, da doch alles dieses dem Guten entgegen gesezt,

nur leerer Schein, nur Resultat einer unvollkommnen Uebersicht des Ganzen ist.

Bei der höchstvollkommnen Existenz desselben, kann in demselben kein Theil vorhanden seyn, der ihm nicht selbst entspräche, oder der mit ihm heterogen wäre. Der oberste Zweck desselben ist, aufs vollkommenste, d. i. ganz seiner Natur angemessen vorhanden zu seyn, und darum muß alles, was ist und geschieht, als nothwendiges Aggregat dieser Existenz angenommen werden.

Die höchste Weisheit, als Eigenschaft der allgemeinen Existenz muß alles, was ist, gut zu ordnen verstehen, wissen, welchen Plaz jedes einnehmen müsse, um in den allgemeinen Zweck einzugreifen. Ja es kann und darf weder Etwas Ueberflüssiges (weil sonst der Zweck gehemmt werden würde) noch etwas zu diesem Zwecke undienliches vorhanden seyn, weil sonst das Ganze und die höchste Weisheit begränzt, und im Streite mit sich selbst seyn würde.

Die höchste Weisheit ordnet aber, vorerst nach einem allgemeinen Zwecke, dem Weltbesten, welchem alles andere nothwendig

nachstehen muß; da sie aber eine gränzenlose Macht mit einer alles umfassenden Weisheit verbindet, so ist sie auch im Stande, in der sittlichen und sinnlichen Welt alle erfoderliche Anstalten zu treffen, daß der allgemeine Zweck den besonderen Zweck, wonach die Theile vorhanden sind, nicht beeinträchtige. Hieraus entspringt eine gränzenlose Harmonie zwischen dem Gang der Begebenheiten, wonach Theile zu ihrem Zwecke geleitet werden, und dem unermeßlichen Gange der universellen Thätigkeit zum allgemeinen Zwecke d. i. die Bestimmungen aller Theile zusammengenommen, zielen auf ihre Vollkommenheit; die volle Totalität auf das Welt- oder oberste-universelle Beste.

Da aber blos der allumfassende Verstand einsehen kann, wie alles geordnet werden müsse, um dem obersten Zwecke des Weltbesten zu entsprechen, so muß freylich manches vorfallen, wo der begränzte Verstand des Menschen (als Theils) ausrufen muß: wie unerforschlich ist der Weg deiner Weisheit, und wie unergründlich der Gang deiner Vorsehung!

Wir werfen nun einen Blick auf Sitten- und Sinnenwelt. Giebt es nicht Tugend und Laster, giebt es nicht Bil-

dung, und Zerstöhrung der schönsten Werke Gottes in dem Weltall? so ruft der begränzte Verstand, der es wagt, seine Gränzen zu überschreiten, und der höchsten Weisheit, die Einsichten eines eingeschränkten Erkenntniß-Vermögens, zum Regulativ ihres Handelns vorzuschreiben.

Aber man werfe nun einen Blick zurück in das Ganze. Alles Mögliche ist der Inhalt des Ganzen der sittlichen und sinnlichen Welt. Alles dieses muß nothwendig vorhanden seyn, von der untersten Stufe der Vollkommenheit, des Werths, und der Würde; alle mögliche Weltbegebenheiten constituiren das Ganze dessen, das geschehen muß. Das allerunterste Gute, das den lezten Funken seiner Natur in sich verbirgt, und nicht erkennen läßt, muß in der Allgemeinheit der Sittenwelt eben so gut vorhanden seyn, als das höchste Gute, das im Glanze der höchsten Heiligkeit, das ganze Universum umstrahlt; aber Nichts überhaupt, was das Weltbeste bestreiten oder es hindern könnte: denn es wäre widernatürlich. Die Sache der alles übersehenden Weisheit ist es nun, zu ordnen, daß alles an dem Orte sey, wo es am dienlichsten auf den Weltzweck wirke; wo es von Glied zu Glied

eingreiffe und hinaufwirke. Daher entspinnt sich das höchst weise System der Weltordnung, nach welchem Ursache und Wirkung keine Glieder überspringen, sondern sich immer zunächst wirken, oder das System der Bildung in der sinnlichen und der sittlichen Welt, der Progressus der Ordnung, die Gesezze der sittlichen und sinnlichen, die unabhängig und nothwendig ewig sich selbst gleich bleiben: daher unverrückte Harmonie zwischen beiden, und beider mit dem allgemeinen Weltbesten.

Daß auch durch alles Mögliche, was geschieht, der Zweck der höchsten Weisheit oder das Weltbeste nothwendig hervorgebracht werden müsse, ergiebt sich noch näher aus der Natur der Theile des Ganzen.

Wir finden nämlich bey näherer Untersuchung, daß alle Thätigkeit der Theile, Thätigkeit des Universums selbst ist, dessen höchste Weisheit alles ordnet, und dessen Macht alles zum großen Zwecke leiten kann.

Daher werden wir bey aller Eingeschränktheit der Theile mehr oder weniger Funken der Natur des großen Ganzen in ihnen gewahr, und alle führen das Gepräge der Göttlichkeit in sich. In der ganzen

sinnlichen Welt finden wir Bildungs Trieb, (Tendenz zu Extension, Construktion, oder Veränderung der Zustände; und zu einer endlosen Palingenesie) alles strebt nach dem endlosen Unendlichen, in seiner Vervollkommnung hervor; alles fühlt Spannungskraft, seinen Standpunkt zu verlassen, und strebt rastlos vorwärts; jedem ist sein Punkt zu enge, und treibt und bemüht sich nach stärkerer Peripherie. In der sittlichen Welt, zeigt den göttlichen Strahl, der im Theile webt, das Streben nach sittlicher Vollkommenheit — nach Erweiterung seiner Einsichten und Kenntnisse; der gränzenlos umherschweifende Blick der Vernunft, der immer weiter und weiter umfaßt, und gern das Ganze umfassen würde; überall eine gränzenlose Tendenz, zur Urquelle hinauf zu strömen, und Nichts übrig zu lassen, was erkannt oder empfunden werden könnte; daher überall Ueberspannung über das Maaß vorhandner Kraft, Neigung und spornende Triebe, nicht zu bleiben, was man ist.

Wären die Theile nicht jener Natur, die dem Allgemeinen anhängt, so fände dies Alles nicht statt. Jeder würde sich ruhig auf den Moment seiner Existenz einschließen.

Im Menschen wäre weder Federkraft noch Spannung. Seine Natur wäre seiner Existenz proportionirt, da sie sich jezt als Theil der Natur des Ganzen zum Ganzen verhält, zwar eingeschränkt durch seinen Stand-Punkt; aber nicht durch seine Natur. Seine Lage ist Proportion auf ein gegebenes Etwas; seine Natur, Proportion auf das Unendliche. So kennt die Natur weder Schranken noch Gränzen. So ist die höchste Weisheit, sich angemessen thätig und wirkend allenthalben und überall; so zeigt das Streben des Theils, die Unermeßlichkeit ihrer Kraft, und sichtbar wirkt sie überall auf einen unendlich vollkommnen Zweck.

Haben wir diesen Gesichtspunkt erst festgesezt, so wirds uns leicht werden, das Bemühen auf den allgemeinen Zweck, in jeder Thätigkeit des Theils wahrzunehmen. Alles, was geschieht, bezieht sich auf die jedesmalige Verbesserung seiner augenblicklichen Lage. Irrthum scheint manches, und ist es auch wirklich in Beziehung auf die Plane des Theils; ist es aber nicht in Beziehung auf den Weltzweck. Da das Ganze allweise verfährt, so ist jede Handlung ein schickliches Glied in der Verkettung des

Allgemeinen, und greift in den großen Plan ein. Der ermordete Mensch nähert sich einer höhern Bestimmung, und ihm ist Wohlthat, was im Mörder Frevelthat ist. Der Mensch paßt allenthalben ins Ganze und findet den gewissen Standpunkt der Thätigkeit in seiner ewigen Existenz. Der Mörder zerrüttet die Ordnung in Beziehung auf Theile, und befördert sie in Beziehung aufs Ganze. Er kann und wird seine Handlung nicht eher begehen, bis der Ablauf der Ordnung vorbereitender Gesezze die Epoche seiner Handlung herbeyführte. Er wird der Gesellschaft ein schädliches Glied der Gesellschaft scheinen. Ein anderer Ablauf der Ordnung der Dinge, giebt durch sogenannte Bestrafung, die deshalb immer gerecht ist, ihm selbst den Gang, wodurch alles wird, wie es seyn soll; und das Gesez, das bestraft, wirkt eben so stark in die große Verkettung der Dinge, als die Handlung des Verbrechers, dessen Thätigkeit, wenn es Zeit ist, spät oder frühe gehemmt und ihr eine andere Linie angewiesen wird. Immer mag der eingeschränkte Blick auf isolirte Lagen die Frage aufwerfen: ist der Verbrecher strafbar? und sie bejahen. Seine Bejahung, wenn sie vorfällt, greift so,

wohl in die allgemeine Verkettung des Ganzen ein, als die Handlung, die mit dem Naturgange zusammenhieng, und den Weltzweck befördern half, indem sie sonst nicht hätte geschehen können. Denn die Natur heilt nicht Gebrechen in ihren Gesezzen, oder bedient sich einer palliativen Curart, um die Unordnung in sich selbst zu bessern, d. i. sie verfährt nicht chaotisch und ohne feste Gesezze, sondern sie wirkt nach festen vorhandnen Gesezzen, nach welchen alles geschehen muß, was geschieht, indem es in der Reihe der Dinge nöthig ist. Hätte etwas Besseres die Stelle einnehmen können, so würde es der höchsten Weisheit nicht entgangen seyn; so würde etwas anderes geschehen seyn, als geschah.

Aber, führen wir nicht einen gränzenlosen Fatalismus oder Determinismus, durch dieses System ein? Ja! und Nein! wie wir es nehmen müssen. Es giebt nämlich eine unbestreitbare Erscheinung in der Welt, nämlich: der Theil ist seiner Natur nach unabhängig und frey, als Theil des unabhängigen Ganzen; seiner Lage nach als Theil aber, ist er eingeschränkt, und steht unter den nothwendi-

gen Gesezzen der Welt-Einrichtung. Seiner Natur nach erscheint er, als Theil der unermeßlichen Natur frey mitwirkend auf das Beste des Ganzen; darum enthält er die Kraft, alle Handlungen, die nothwendig zum Weltbesten sind, zu realisiren; aber diese Theilnehmung an der allgemeinen Freyheit und Unabhängigkeit der universellen Natur bestimmt mitwirkend seine Handlungen als nothwendig, sobald Nebenursachen damit zusammenhängen.

Wir nehmen den gegebenen Fall eines Mörders. Es ist deutlich, daß ein Mord, als erste Bedingung voraussezze, daß er geschehen könne, oder nicht geschehen könne. Ihn zu begehen, sezt also allerdings ein freyes Vermögen in dem Mörder voraus, als Mensch, entweder ihn zu vollenden, oder das Gegentheil zu thun. Im Ganzen also besizt er allerdings das freye Vermögen, sich nach Gründen zu bestimmen, und die Gründe gewahr zu nehmen. Anders wird die Sache, wenn wir nun den Menschen auf eine gewisse Lage einschränken, welche durch die Weltordnung eingeleitet ist, und alle Umstände so zusammentreffen läßt, daß die Gründe dafür stärker sind, als die dagegen.

In der Handlung selbst erscheint er, als determinirt durch Gesezze, denen er sich aber selbst d. i. freywillig unterwirft, weil er durch freyen Gebrauch seiner Natur sich zugleich dazu bestimmt. Freyheit im Gebrauch, und Nothwendigkeit in der Ausführung reihen sich an einander. Die Voraussezzung, ihn begehen zu können, zeigt seine Unabhängigkeit nach, die Vollendung, zutretende Bedingungen der Nothwendigkeit, d. i. der Mensch hat Freyheit sich zu bestimmen: aber wenn er von dieser Freyheit Gebrauch machen, und sie realisiren soll, so muß er Etwas thun, das ihr entspricht, sonst wäre sie ein leeres Gedankending. So lange er also überlegt, ist er frey. Sobald er handelt, hört der Gebrauch der Freyheit auf, weil er sich in ihrem Gebrauch zu Etwas bestimmen muß, und nach der Vollendung zu nichts anderm mehr bestimmen kann.

Diese Gränzen, welche aus dem Gebrauch der Freyheit unmittelbar bestimmt werden, fesseln indessen die freyen Wesen an keinen Fatalismus; weil sie selbst den Grund der Nothwendigkeit enthalten, das ist, immer als freyhandelnd erscheinen.

Die höchste Weisheit findet sich in fast ähnlichem Falle: denn sobald sie Etwas nach dem Gesezze der höchsten Freyheit gewählt und realisirt hat, so kann sie einer vollendeten Wirkung nicht das Gepräge einer unvollendeten mittheilen. Der einzige Unterschied ist, daß der Theil oft einen Zwang in einzelnen Lagen, die Wesen ausser ihm vorbereiteten, fühlen kann, so frey übrigens der Grund seiner Handlungen ist, und daß dieses bey einem Wesen nicht statt findet, das zugleich die Herbeyleitung der Concurrenzen in seiner Hand hat. Nebenumstände können die Menschen im Gebrauche der Freyheit modifiziren, als nicht von ihm eingeleitet; welches aber bey Gott nicht statt finden kann.

Man könnte einwenden, daß diese Lehre ein falsches Licht auf die Gottheit werfe, und daß wir sie zur Theilnehmerinn an menschlichen Verbrechen machten, da wir behauptet haben, der Mensch als Theil des Universums, sey von dessen, d. i. göttlicher Natur. Nun ist nichts gewisser, als daß daraus folge, daß die Gottheit eigentlich der Grund des sogenannten Verbrechens sey.

So wahr diese Folgerung ist, so wenig entscheidet sie zum Nachtheil der Gottheit. Vorerst müssen wir unsere Schein-Beschuldigungen prüfen, und sodann einen Blick auf die ganz besondere Natur der Theile im Universo werfen, nach welcher sie, obgleich Theile des Ganzen, doch wieder jeder für sich ein besonderes Ganzes ausmachen.

Angenommen, der ganze gefolgerte Saz sey richtig, und die Gottheit nehme dadurch Theil an dem Tode eines Ermordeten, daß die Natur des Menschen ein Theil ihrer Natur ist, so ergiebt sich daraus doch nichts, was uns berechtigen könnte, das Urtheil über die Handlungsweise eines Menschen, auf die Gottheit überzutragen. Gott läßt alle Menschen sterben, d. i. einem vollkommnern Zustand entgegen gehen; er begeht also, durch jene Art von Theilnehmung kein Verbrechen, daß er einen Menschen auf eine andere, als gewöhnliche Art sterben läßt. Die natürlichen Arten des Todes sind ja eben so wenig gleichartig, als der gegebene; und ist es seiner Weisheit nicht entgegen, einen Menschen unter den Bedingungen der Naturgesezze und unter schauderhaften Qualen auf dem Bette

natürlich sterben zu lassen, so kann auch kein Tadel darin liegen, ihn so, oder so sterben zu lassen.

Aber verräth es keine Theilnahme der Absicht? der Absicht des Mordens?

Was für eine Absicht kann bei Vollendung eines Mordes vorhanden seyn, als einen Menschen ums Leben zu bringen, und zugleich ausser Stand zu sezzen, schädlich zu werden, und die gedachten Rechte seines Mörders zu beeinträchtigen?

Im erstern Falle kann die Absicht, daß ein Mensch sterben, das ist, vollkommner werden soll, keine Idee des Tadels gegen Gott hervorbringen. Im lezteren Falle muß die höchste Weisheit allerdings einsehen können, wenn ein Mensch in die Reihe seiner Brüder nicht mehr paßt, und das allgemeine Beste, durch sein Bleiben leiden würde, und auch hier fände also kein gegründeter Vorwurf statt.

Wollte man den Grund auf die Rache des Mörders schreiben, so käme man nicht weiter. In Hinsicht auf Gott, ist die sogenannte Rache, nur das Werkzeug des Todes, wie alle Veranlassungen, die den Tod herbey-

führen; in dem Menschen ist Rache, Gefühl des schädlichen Uebergewichts eines Gegners, das man, seine Rechte zu erhalten, abwerfen zu dürfen glaubt. Nun ist es gewiß, daß der Sterbende nicht mehr, ohne Nachtheil in die Reihe lebender Menschen gehören kann, indem das Weltbeste ihm eine andere Richtung der Thätigkeit vorschreibt, folglich kein Vorwurf auf die höchste Weisheit passet, die sich selbst angemessen allenthalben handelt.

Es giebt endlose Nüanzirungen in dem allgemeinen, vom untersten bis zum obersten Grade. Die geringsten, die der Vollkommnere mit arroganter Nichtachtung ansieht, sind zum Weltzweck eben so nöthig als die wichtigsten. Hier tadeln zu wollen, wäre offenbare Thorheit. Daraus erklären sich alle Handlungen von der allgeringsten, bis zur erhabensten. Sie gehören alle zur endlosen Reihe des Ganzen, das vorhanden ist, so gut als die größten Aufopferungen der Tugend.

Vor allen Dingen aber müssen wir nie vergessen, daß ein belebender Funke der Gottheit oder der göttlichen Natur, nicht die Einsicht der Ganzen das Universum belebenden Natur der Gottheit sey. Der Funke wirckt

in einem kleinen isolirten Ganzen, und verhält sich zu seiner eignen Vollkommenheit, im Verhältniß seiner Größe, und der Einschränkung seiner Peripherie. Wir werden leicht und bald die Gottheit gegen jenen Tadel retten, wenn wir uns darauf einlassen, die Bedingungen auszumitteln, nach welchen die Theile des Universums vorhanden sind.

Eine Nachweisung der höchsten Vollkommenheit des Universums, liegt in der Erfahrung, nach welcher die Theile des Ganzen, nicht fragmentarisch anzusehen sind, sondern für sich selbst ein Ganzes ausmachen. Es ist kein zerrissenes, verworrenes, oder willkührlich zerstreutes Ganze in seinen Theilen, sondern ein nach allweisen und unbegränzten Einsichten geordnetes und construirtes Ganze, worin jeder Theil ein bestimmtes thätiges Glied in der allgemeinen Verknüpfung des Ganzen unter sich vorstellt.

Die Natur des Universums wirkt der Construktion der Theile gemäß, die nie stille stehen, sondern ununterbrochen sich zu ihrem Vortheile verändern. Im Felsen des Gebirges als Schwere und concentrisch, oder zusammenhaltende Kraft; im Baume und

Gewächse, als vegetabilisches Leben; im Thiere, als denkende, und im Menschen als denkende und urtheilende Kraft zugleich. Daß sie in höhern Wesen, nach ungleich höhern Verhältnissen wirke, ist deutlich: denn der Mensch kann im Universo unmöglich den obersten Punkt einnehmen. Ist es keines Tadels werth, daß der Stein seinen Verhältnissen gemäß nicht rasch emporwächst, wie die Eiche, und im Fallen tausend vegetabilisches Leben enthaltende Pflanzen zerquetscht; daß die niederstürzende Eiche, so weit sie reicht, die aufschießenden schwachen Zöglinge ihres Geschlechts zerschmettert, weil sie nichts weiter thut, als daß sie den Bedingungen ihrer Existenz gemäß wirkt, so kann auch kein Tadel auf die Gottheit fallen, wenn der Mensch dem Verhältnisse der Umstände seiner Existenz gemäß, als Mensch handelt.

Weiter handelt der Mensch nur der Proportion des ihn belebenden Theils der göttlichen Natur angemessen, den er als Theil besitzt. Als besonderes, aber als Theil sehr eingeschränktes Ganze, kann er bey dem Gefühl der unendlichen Natur seines großen Vermögens, doch die Gränzlinie nicht

überschreiten, die das Maaß dieser vorhandenen Natur ihm mittheilt, d. i. er kann nur mit eingeschränkten Einsichten handeln. In Hinsicht auf seine Lage, als Glied einer Gesellschaft seines Gleichen, kann er sich Irrthümer und Fehler schuldig machen, die aber dieses nicht in Beziehung des Ganzen, sondern in dieser Hinsicht vollkommen gute Dinge sind, weil sie in den Zweck des Ganzen eingreifen, folglich dienlich und zweckmäßig sind. Ein Theil der Gottheit umfaßt nicht die ganze Gottheit, sondern die ganze Gottheit alle ihre Theile. So wie eine Idee nicht der Inbegriff aller Ideen der menschlichen Erkenntniß enthält, sondern umgewandt, eben so verfährt der Mensch als Theil in seinen Handlungen, nicht mit uneingeschränkter Einsicht, sondern mit eingeschränkter als Theil.

Nur müssen wir hier nicht vergessen, Schein und Wahrheit von einander sorgfältig zu unterscheiden, um die höchste Weisheit Gottes in ihr gehöriges Licht zu sezzen.

Es giebt eine zahllose Menge von Handlungen, denen wir allen Werth absprechen, blos weil wir ihn kennen, ja, man gieng

darin so weit, sogar ganz unmoralische anzunehmen, ob sie gleich unserer Natur widersprechen. Denkt sich der Mensch blos in Beziehung auf die isolirte Lage seiner Existenz und seiner gleichartigen Gattung um sich her, so findet er oftmals, irre geleitet durch ein einseitiges Urtheil über die Motive der Handlungen seiner Brüder, sich in der Lage eines unangenehmen Gefühls, das ihn zu einem partheyischen Urtheile des Egoismus verleitet. Dies können und wollen wir nicht leugnen. Mißfallen und Behagen finden ihren Grund in der Stimmung des Menschen und der Richtigkeit oder Nachlässigkeit seines Denkens. Gewöhnte er sich zu einer Fertigkeit, nicht egoistisch und mit bloßen Hinsichten auf sich und sein Interesse, sondern in Hinsicht seiner Bestimmung, als mitvorhandenes Glied des allgemeinen Ganzen, zu urtheilen, so würde er einsehen, daß alles, was geschieht, ein nothwendiges Glied in der allgemeinen Verkettung der Dinge einnehme; daß alles nach Gesezzen der höchsten Weisheit geordnet, an der Stelle nöthig, zweckmäßig und dienlich für das Ganze sey; daß da das Ganze höchst vollkommen vorhanden, höchst weise eingerichtet, und nichts in demselben

überflüßig ist, zu seinem Tadel und Mißfallen kein Grund vorhanden sey, als er aus dem Interesse seiner Egoisterey hervorquillt.

Der Unglückliche seufzt ohne Grund und wirkliche Veranlassung über sein Schicksal, weil er nur ein einseitiges in bloßem Wahn bestehendes Interesse anblickt, und seine Einsichten nicht benuzt, die ihm in einem Allweisen Plane der Gottheit und der Regierung der Dinge, wohlthätige Veranstaltungen und Vorbereitungen zu höherem Glücke zeigen würden. Aber glücklicher Weise vermag alle Täuschung der Einbildung nicht, den göttlichen Funken des Trostes in seinen Einsichten ganz zu verlöschen, höchstens verbergen sich ihre Strahlen in der Dämmerung ahndender Hoffnung, die ihn selbst in der höchsten Verzweiflung nicht verläßt, und dem Lebensmüden glückliche Aussichten in einem andern Leben vorhält.

Es ist ein gränzenloses Glück für unsere Lage, als Theile, daß wir in derselben eine Natur, die sich ins Unendliche ausbreitet, besizzen. Unser Erkenntniß-Vermögen, oder unsre Natur kennt keine Schranken als die der Unendlichkeit. Unsere Einsichten von göttlicher Natur reichen

gränzenlos weit über die Kraft unserer Lage; wir erkennen sogar ein fehlerfreyes Ideal des Guten und der höchsten Tugend, zu der wir in der Unendlichkeit den Punkt nicht berechnen können, wo wir es erreichen werden. Aber eben dieses sollte uns Bescheidenheit in unsern Urtheilen lehren und vorsichtig machen, Schein und Wahrheit nicht mit einander zu vermischen. Es sollte uns leiten, billiger über jene Handlungen zu urtheilen, die in das Ganze des Weltzwecks eingreifen, und die wir verabscheuen, sobald wir uns durch den Schein blenden lassen, und nur eigensüchtiges Interesse zu Rathe ziehen. Es ist Anmaßung, zu fodern, daß sich das Ganze nach unsern Privat-Vortheilen, und diese nicht nach dem Interesse des Ganzen richten sollen. Es ist Beweis einer großen Vernachlässigung unserer Selbst, und Nichtachtung unserer erhabenen Natur, wenn wir uns durch den Schein verleiten lassen, den großen, allweisen, hohen, vollkommnen und erhabenen Naturgang des Ganzen zu meistern, und den Maaßstab unseres vermeyntlichen Wohlbefindens, zur Regel für den höchsten Verstand zu machen.

Von dieser Art sind alle theologische und moralische Bemühungen, neben der Welt des Guten, eine Welt voll Frevel, Laster, Strafen und ewiger Verdammung aufzubauen. Der einzige Maaßstab, den sie zur Hand nehmen, um ihren Urtheilen Eingang zu verschaffen, ist das Interesse der Einzelnen, und einer kleinen Gesellschaft um uns her. Ein entwandtes Gut macht eine Handlung zum Frevel, weil es das Interesse eines Einzelnen beeinträchtiget. Das aber kommt nicht in Anschlag, wozu dieses vorbereitete, warum es im Plane des Ganzen vorhanden seyn mußte, oder nicht geschah.

So wahr diese ganze Bemerkung ist, und so große Vortheile sie einem gebildetern Menschengeschlecht verschaffen könnte, so wollen wir doch dadurch das eigennüzzige Gefühl jener Leser nicht gegen uns reizen, denen die Erhaltung eines kleinen eigebildeten Interesses mehr Werth haben möchte, als ein Verlust, der ihnen im großen Plane Gewinn verschaffen würde, und den sie unsern Grundsäzzen zuschreiben möchten. Ich hoffe, wer meine Schrift zu verstehen fähig ist, hat keine Anlage, dadurch ein Dieb zu werden, um so mehr, da ich dadurch den

Diebstal nicht anrathe, sondern blos von Fällen rede, wo er geschieht, und also geschehen mußte. Eben so wenig habe ich Etwas gegen die Bestrafung desselben, weil diese Bestrafung in einer Gesellschaft, die ein eigenes Interesse hat, schon aus dem Grunde statthaft wird, weil auch sie in der Reihe der Dinge ihre angemessene Stelle einnimmt. Wäre dieses nicht, und könnte eine Gesellschaft ohne Gesezze, die sich blos auf den Schein, oder das individuelle Gute der Theile allein beziehen, auf dieser unvollkommnen Erde statt finden, so würden sie auch vorhanden seyn, uud eher wird es nicht geschehen, bis es in den allgemeinen Zweck einpaßt. Wir müssen auch hier behaupten, die Ordnung der Dinge ist gut, wie sie ist, eben weil sie so und nicht anders ist, und eine andre würde in die allgemeine Weltordnung nicht passen, eben weil sie von einer andern ersezt wird.

Jeder Streit hierüber ist Thorheit. Nicht, wie es uns scheint, daß etwas besser seyn könnte, sondern wie wir sehen, daß so wie es ist, es immer und jedesmal am besten ist, eben weil es nach den Gesezzen der allgemeinen Naturordnung vorhanden ist.

Alles nimmt seinen gehörigen Plaz ein, und es wäre Unrecht, an demselben etwas tadeln zu wollen, was keine wirkliche Aenderung zuläßt. Aber Beurtheilung und Berichtigung von Grundsäzzen nehmen eben so gut ihren Plaz ein, der ihnen zukommt, und sind Vorbereitungsmittel zu Realisirung dessen, was im allweisen Plane liegt, daß es einmal seyn soll.

Dieses leitet uns auf die Idee, daß wir zu Berichtigung unsers Denkens auch annehmen können, daß die höchste Weisheit auch auf besondere Zwecke wirke.

VIII.

System der reinern Theologie.

Sechstes Kapitel,

Allweisheit Gottes.

Fortsezzung

Ein jeglicher Theil des Universums, kann als ein Ganzes, auch nach einem besondern Zweck, der sich allein auf seine Individualität bezieht, und muß als ein besonderes Ganze so angesehn werden.

Wären die Theile ohne Bestimmung vorhanden, so würden sie nicht einwürkend auf den allgemeinen Zweck des Universums seyn; und die Gründe, die für das Weltbeste als obersten Zweck entscheiden, leisten dasselbe in Hinsicht des individuellen Vorhandenseyns der Theile, als ein Ganzes. Die höchste Weisheit kann nicht zulassen, daß irgend etwas vorhanden sey, dem es an Zweck oder Bestim-

mung fehle, und das ausser dem Blick auf sich als Glied des allgemeinen Ganzen, nicht auch selbst als um seinetwillen vorhanden, sich ansehen dürfte.

Das Beste des Menschen ist dieser besondere Zweck, und zielt auf seine Ganze Existenz; Erhaltung des Subjekts im bestmöglichsten Befinden, ist der Gegenstand dieses Zwecks. Der Mensch überhaupt wie er ist, ein wirkliches Wesen mit einer der Vollkommenheit fähigen Natur, ist das Subjekt, das sich als nach einem höchstweisen Zweck vorhanden ansehen kann, wie alles Möglichvorhandene, nach den Stufen seiner Natur. Hieraus entspringt ein Ganzes System von Pflichten und Gesezzen.

Der Mensch, als Theil des göttlichen Ganzen, nimmt Theil an dessen Natur, d. i. er ist unabhängig, weil er ein Theil des Ganzen ist, von irgend etwas ausser dem Ganzen vorhanden, und frey im Maaße seiner Existenz als Theil. Daher kommt es, daß er sich selbst Gesezze geben kann, und ein Recht hat, sie aus einer unabhängigen Autonomie herzuleiten. Er ist nur abhängig von sich selbst, d. i. von nichts ausser sich. Er nimmt an allen Eigenschaften des Univer-

sums, als Theil desselben, Antheil. Er ist mächtig, weise, unendlich, ewig, gut uud vollkommen, soweit er es als Theil seyn kann. Nur seine Unendlichkeit und Ewigkeit im Ganzen ist ohne Gränzen: denn ehe nicht das Universum selbst zu seyn aufhört, ehe können seine Theile nicht vergehen. In seiner Natur gehen nie Veränderungen vor, als Ding an sich selbst; nur seine Eigenschaften erweitern, nur seine Zustände verändern sich; je weiter er sich ausdehnt, je mehr seine Bestandtheile Umfang einnehmen durch die Fähigkeit der Extensibilität, durch Verfeinerung ins Unendliche, je weiter dehnt sich der Umfang seiner Wirkungsfähigkeit mit ihm aus; je mächtiger, weiser, besser und vollkommner werden seine Zustände, in denen er sich befindet.

Die Erfahrung bezeugt uns die Wahrheit, daß alles durch Bildung vorwärts gehe, und die Art, wie die Natur des Menschen sich selbst denkt, zeigt ihr in ihrem Wirken, das Vorrücken zum Vollkommnern, durch die sich immer erweiternde Natur selbst. Es ist ein Faktum, das unläugbar ist, daß Erfahrungen die Masse der Kenntnisse vermehren, folglich zum Vollkommnerwerden bilden.

Es giebt eine Art von verschiedener Bildung, wovon die eine sich auf die jedesmal augenblickliche Existenz des Menschen, die andere auf die Vervollkommnung desselben in der Zukunft bezieht; ob sie gleich nur von einer Art sind, nämlich auf den Zweck einer glücklichen Existenz überhaupt abzielend, so classificiren wir sie doch, mehrerer Deutlichkeit halben, in sinnliche und sittliche Bildung.

Da der Mensch immer nur in einem Moment existirt, und als ein Wesen, in jedem besondern Moment existirt und so nur vorhanden seyn kann, so bezieht sich seine ganze Thätigkeit immer auf mehr nicht, als Existenz in Momenten, d. i. in der Zeit oder Succession. Jeder zutretende Moment hat also seine besondere Beziehung, und der Mensch ist in ihm anders als in dem Vorhergehenden. Hiedurch wird die Summe der Erfahrungen, mit der Summe der Momente der Dauer in der Zeit vermehrt, das vorhergehende sezt das folgende ins Licht, da alles zusammenhängt, d. i. der Mensch wird gebildet. Da nun die größere Summe der durchlaufenen Zustände, sie selbst kennen lehrt, so wird der Mensch

durch die Bereicherung und Berichtigung seiner Kenntnisse durch Erfahrungen natürlich vollkommner, in Rücksicht seiner ganzen Existenz. Da nun nichts untergeht, sondern alles eine ewige Existenz hat, so ergiebt sich aus dem Uebergange der Succession zu Succession der nothwendige Progressus der Vervollkommnung ins Unendliche.

Also finden wir in der Einrichtung der Theile, als isolirtes Ganzes, eine höchstweise Wirkung der allesbelebenden, allthätigen Kraft des Universums, oder der Gottheit, welche diese unbezweifelbare Eigenschaft, allenthalben als real vorhanden, durch die Erfahrung nachweist. Wir finden allenthalben einen untadelhaften Zweck, der, indem er das Beste der Theile zum Grunde hat, zugleich das allgemeine Weltbeste beabsichtet.

Da nun ein höchstweiser Zweck, nicht anders als unter höchstvernünftigen, d. i. das Weltbeste wirklich bewirkenden Regeln von Ordnung gedacht werden kann, da Zufall und Unordnung dahin ihrer Natur nach nicht leiten können, so entspringt daraus das System der Gesezze fürs Universum, und der Pflichten für die Theile: wir nem-

nen sie in Beziehung des Gröbern, Naturgesezze; und des feiner Construirten, Sittliche Gesezze.

Hier müssen wir auf den Mechanismus der Construktion des Vorhandnen zurükgehen, um aufzufinden, wie natürliche und sittliche Ordnung zusammenhängen.

Die sittlichen Gesezze haben nämlich der Erfahrung zufolge, ihren Grund in der Construktion des Vorhandnen. Ist das Vorhandne als Stein, Baum, ꝛc. construirt und zummangesezt, so wirkt es unter den Bedingungen dieser Zusammensezzung; nicht unter einer andern z. E. nicht als Mensch. Das erste nothwendige Bedingniß der sittlichen Gefühle ist die Construktion des Vorhandnen als Theils mit Organen, und nach der Art, wie wir den Menschen durch die Anatomie erkennen. Nichts darf an ihm Wesentliches fehlen, was den Menschen fähig macht, Dinge ausser sich zu erkennen, und was nothwendig ist, ihn zum Beurtheilen, Nachdenken, Empfinden und allem tüchtig zu machen, was nothwendig den Grund seiner Existenz, als Mensch enthält.

Ein Mensch ohne Gehirnmark wäre ein Automat, ohne Organe, ein untaugli-

ches Geschöpf, das unfähig wäre zu denken, und aus seiner Construktion alle jene Gesezze und Gefühle abzuleiten, die wir sinnliche und sittliche Gesezze nennen. Der oberste Grund aller Gesezze in der menschlichen Existenz liegt also in seiner Construktion, oder dem Natur-Mechanismus, nach welchem er vorhanden und wodurch er fähig ist, sich seine totale Existenz zu denken. Da nun Vernunft ein Aggregat oder besser, eine Eigenschaft ist, die allem Vorhandnen anhängt, und nur verschieden, nach Beschaffenheit der Construktion oder Zusammensezzung, sich entweder als Schwere, Wachsthum, thierische Empfindung oder als Denken nach menschlicher Weise äußert, je nachdem der Theil zusammengesezt ist, so ist das sogenannte sittliche Denken nach Ordnung und Zwekken, eine Eigenschaft der menschlichen Construktion überhaupt; und die denkende Intelligenz in dem Menschen kein selbstständiges, mit dem Vorhandenen ungleichartiges Wesen, sondern das Resultat unserer Construktion, und Wirkung des Vorhandnen in solcher Zusammensezzung.

Gehen

Gehen wir weiter, so finden wir, daß von der rohesten Materie herab, die Oberflächen der Theile, immer nach dem allgemeinen Bildungsgesezze, sich ablössen: daß die obern Theile des härtesten Felsengebürges sich auflösen, sich mit Moos überziehen, in das Vegetabilische, und aus diesem in das thierische Leben, und die menschliche Existenz übergehen; daß von diesem in immerwährender Transpiration die Theile sich entfernen, und im Verhältniß ihrer Leichtigkeit sich mit gleichleichten Theilen vereinigen, so daß nach dem Gesezze der Extensibilität ins Unendliche, der Mensch einen ungeheuren Raum einnimmt — hinzugefügt, daß jene feinern extendirten Theile, wie die Erfahrung bei der jezzigen Existenz nachweist, einer Organisation fähig sind. Da Leben, Denken und Empfinden, die feineren wirklich vorhandenen Theile einer positiven Existenz sind, die ihrer Natur nach nicht aufhören kann: so haben wir bei der Auflösung der menschlichen Construktion, einen vollkommnern Vorrath, zu einer bessern und einer gewissen Existenz in der Zukunft, welche, da alles vorwärts sich in seinen Zustän-

den verbessert, eine vollkommnere Existenz nothwendig macht.

Folgen wir nun der Natur, geleitet durch untrügliche Erfahrung, in dem Gange, wie sie bessere Zustände erzeugt, so finden wir, daß Auflösung einer Construktion, die Quelle der bessern sey. Die Auflösung der Steine, ist gleichsam das Aufhören derselben nach Bedingungen ihrer Existenz, oder der Tod der Construktion derselben. Zerrieben in die feinsten Theile, und vereiniget mit andern Massen, als z. B. Feuchtigkeit, wird er ein fruchtbarer Boden, der seine Kraft im Hervortreiben äußert. Seine Theile, vereinigen sich nach dem Gesezze der Extensibilität. Eine lebendige Masse aus seinen Theilen bestehend, treibt sich in hohen Eichen zu den Wolken empor: Alles aber Theile, die aus dem Stoffe hervor sich thürmen, der ehedem ein Fels war. Wälder bekrönen die Gipfel der Gebürge, und die Masse, die fest in einander geschichtet, die Meßruthe umspannte, wird durch die Kraft der Extensibilität sich auf einen weitgreifenden Umfang und zu einer edleren, und thätigern Existenz ausbreiten. Der ganze Bergwald ist aus der Masse entstanden, die

vorher felsen bildete. Blätter fallen ab, und Früchte, die ins thierische Leben übergehen, sterben; Bäume vergehen durch das Gesez der Auflösung oder den Tod. Die gröbern Massen verarbeiten sich, und vereinigen sich mit gleichartigen. Das Leben oder die thätige Kraft geht ins Thierreich über, und ersezt das Abgehende desselben. Die Theile, die es enthalten, sind Lebensnahrung für das Thier; dieses des Menschen, und immer nur vollständig durch ihren Tod. Nehmt dem Menschen die Nahrung von Theilen, die Leben enthalten, und das Seinige hört auf, oder die weniger enthalten als er bedarf. Steine und Holz sind seine Nahrung nicht, und können den Abgang der Lebenstheile in ihm nicht ersezzen. So nimmt immer das Vollkommnere den Grund seiner Existenz aus dem Unvollkommnern, bildet und construirt zu besserem Zustande. Nirgends bleibt die Lebenskraft beharrlich an einem Ort, sondern in ewigem Streben nach bessern Zuständen, eilt sie in ihrem Laufe vorwärts, und muß durch geringeres ersezt, und dieses, nach Bedingungen einer bessern Construktion veredelt, d. i. der Existenz derselben angemessen verarbeitet werden.

Da wir nun das Gesez der Fortdauer und Veredlung aufgefunden haben, und keinesweges einen Grund angeben können, die menschliche Existeuz für das Ultimatum der Vollkommenheit anzunehmen; da wir überdem den allgemeinen Gang der Natur an ihm, und kein beharrliches Wesen, in dem alles bleibend sich anhäuft, sondern im Gegentheil das fortschreitende Gesez der Auflösung gewahr werden, auch nirgends ein Regressus zum Unvollkommnern in der Natur zu finden ist, so müssen wir nach den Bedingungen des bemerkten Naturgesezzes nothwendig schließen, daß er sich durch den Tod einer vollkommnern Construktion seiner Existenz ex lege similium nähere und dahin übergehe.

Je mehr das Vorhandene sich extendirt, je unbemerkbarer wird es dem, von dem es sich losriß. Der Stein bemerkt sich nicht mehr als Stein, wenn seine Theile zum Baume emporschossen; auch der Baum nicht: denn er ist nicht mehr Stein, und kann blos sich als Baum kennen. Construktion zu Organen erleichtert zwar das Bemerken. Das Thier sieht den Menschen; aber als Thier construirt, kann es die Ideen der menschlichen Existenz nicht enthalten, folglich von

seinem Zustand keine Begriffe haben. Eben so der Mensch, der vollkommner zusammengesezt, nur vorhergehende Zustände erkennt, und der Vervollkommnung des Seinigen dadurch gewiß wird. Seine durch weitgehende Extension sich der gröbern Construktion entziehenden Theile, so wie die Bedingung einer künftigen Construktion entziehen sich ihm gänzlich. Er fühlt nur den ungeheuren Umfang einer bessern künftigen Existenz, wo er alles, was er vorher durchlief, gewahr wird; wo er das Naturreich hinter sich überblickt, nur nicht vor sich: denn so wirkt die Natur, so beweist und bezeugt alle Erfahrung.

So unendlich weise ist der Gang im Universo! So gewiß sind die Regeln des Progressus.

Daß nunmehro das sittliche Gefühl ein Resultat unseres vollkommnern Zustandes gegen Wesen hinter uns sey, ist eben so unläugbar — da es in einem geringern nicht vorhanden ist; aber eben so gewiß wird die Erhabenheit unser Erkenntnisse und Gefühle, in einem bessern wenigstens eben so viel seyn, als die menschliche gegen die thierische Natur.

Man erlaube mir, noch einen Blick auf den Naturgang, um die Summe der Ver-

vollkommnung auszumitteln, so weit es uns möglich ist Die Natur veredelt nämlich nach der Erfahrung immer — man stoße sich nicht an den Ausdruck! — um noch einmal so viel.

Scheinbare Leblosigkeit im Steine wird — vegetabilisches, bemerkbares Leben im Reiche der Vegetabilien, also um noch einmal so viel vermehrt.

Vegetabilisches Leben ohne freye Bewegung — wird Leben mit freyer Bewegung im Thiere und Bewußtseyn einer freyen Bewegung — Mangel an Organen geht zum Besiz der Organe über.

Freye thierische Bewegung mit Organisation ohne hinlängliche Kenntniß zur Anwendung seiner Kräfte — geht in vollkommne Organisation mit Kenntniß der Kräfte, die das ganze lebende Reich der Natur sich unterwirft und beherrscht — zu vernünftiger Existenz über, im Menschen.

Berechnen wir nun die Verhältnisse der Progression der Vervollkommnung der Zustände nach unserer Art, so ist

das Minerale = 1
das Gewächse = 2

das Thier = 4
der Mensch = 8
das Zukünftige = 16.

Da die Natur nach einer bemerkbaren Ordnung verfährt, so ist eine Berechnung der Progression der Vervollkommnung, keine so ungereimte Sache, als sie zu seyn scheint. Regeln sind vorhanden, und eine Proportion nach Naturgesezzen nothwendig. Wir wollen damit aber nicht die apodiktische Gewißheit jener Berechnung voraussezzen, es ist eine bloße Berechnung der scheinbaren Proportion der Zustände unter sich, und des Leztern zu dem Erstern, wobey vorausgesezt wird, daß mehrere Zustände nicht erkennbar sind, so weit dieser Planet unsere Existenz enthielt.

Wir gehen zurück, um näher nachzuweisen, daß Intelligenz blos Resultat unserer vorhandenen Existenz sey. Hing es nicht lediglich von unserer Construktion, und der feinern Art derselben ab, und existirte es unabhängig für sich, so müßte es sich im collossalischen Thiere eben so gut bilden können, als im Menschen. Der minder starke Mensch würde dadurch unter der Herrschaft derselben stehen, nicht aber sie beherrschen. Seine geistige von allem Wirklichen unabhängige Exi-

stenz würde in dem Thiere und dessen Mechanismus, keine Hinderniß seiner Bildung finden, und sich, vereint mit körperlicher Uebermacht, den Menschen unterwerfen müssen. Wir müssen also, um der Erfahrung nicht zu spotten, nothwendig annehmen, daß es Resultat einer bessern Construktion sey, als die thierische zuläßt. Was wir also sittliche Gefühle und Gesezze nennen, sind Gesezze in Beziehung auf eine bessere Existenz überhaupt, wodurch wir uns von allem hinter uns unterscheiden. Je mehr es ausgebildet wird, je behaglicher wird die Existenz, kraft der nothwendigen Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit, oder unserm Bestreben, uns dieses Zustandes Werth zu machen.

Die Erfahrung giebt uns an, daß je mehr unser Zustand durch Extension der Theile sich verbessert, wir desto weniger unsere Existenz beschwerlich finden. Mit der Schwere des Inhalts verschwindet das drückende Gefühl der Sinnlichkeit. Der Körper, in welchem viele Theile in eine kleinere Peripherie concertrirt sind, empfindet die Sinnlichkeit am stärksten gegen den, wo sie in größerer Pheripherie vorhanden sind. Der grobe consistentere Körperbau des Thiers,

sezt es unter den Druck der Schwere seiner Consistenz. Der schwerere Mensch, der stark gesätigte fühlt das Gewicht derselben mit Unbehaglichkeit, da der Mäßige sich leicht fühlt, und aufgelegter ist zur Thätigkeit.

Je mehr also die Theile der Existenz sich extendiren, je mehr verliehrt das Gewicht der Schwere, und jemehr nähert sich die Existenz einer großen Leichtigkeit, die sie im Gegensaz eine geistige, sittliche Existenz nennt. Die freyere Bewegungskraft der Kräfte, steht mit dem freyern Umlauf der Säfte, in minder consistenter Existenz in Einklang. Freyer Umlauf derselben erheitert die Empfindung, und streibt reger und Hinderniß-freyer das Prinzip aller Activität. Diese Empfindung einer freyern Existenz belegen wir mit dem Namen Seele — und die Leichtigkeit des Gefühls unserer Existenz, die uns zu Beherrschung unserer selbst so sehr zu statten kommt, mit dem Namen des moralischen Gefühls.

Je unabhängiger wir von der Schwere unsers Umfangs sind und werden, je mehr glauben wir, uns von der Sinnlichkeit selbst zu entfernen, indessen dieses Gefühl nichts anders als nothwendige Empfindung einer

leichtern und ausgedehntern Existenz ist. Aber dabei muß man nicht vergessen, daß dazu eine Organisation dieser größern Extension nöthig ist, welche den Grund dieser Empfindung enthält. Je mehr wir also Zustände durchlaufen, je mehr Residuum von Schwere wir zurücklassen, je mehr nähern wir uns einer sogenannten geistigen oder moralischen Existenz; je weniger leiden wir vom Gewicht der Sinnlichkeit, und je stärker, heiterer und leichter wirkt die Kraft unserer Existenz; und je moralischer wird das sittliche Gefühl. Daher der Progressus zur obersten Tugend in Proportion mit der Ausdehnung der Theile unserer Existenz.

Auch hier findet Erfahrung statt.

Das Minerale schwer — bewegungslos.

Das Vegetabile leichter — Bewegung, und der Wachsthum stark oder schwach nach dem Vorhandenseyn vieler, mehr oder minder schwerer Theile.

Das Thier — noch leichter, kleinerer Inhalt von leichtern Theilen; aber immer noch Schwere genug, das Gefühl völliger Freyheit zu hemmen.

Der Mensch — noch leichter und feiner in seiner Construktion zugleich — daher Freyheit und behaglichere Empfindung der Existenz.

Doch wir brechen hier ab, um nicht zu weitläuftig zu werden, so vieles sich auch noch sagen ließe. Genug, dieses alles zeigt uns Ordnung und erkennbare Zwecke der Vervollkommnung im Ganzen überhaupt, so weit seine Theile sich als isolirtes Ganzes ansehen können. Es sezt die höchste Weisheit Gottes in ein erkennbares Licht, und läßt uns in keinem Zweifel, da die Erfahrung dafür redet.

Die Deduktion, daß das System der Ordnung und Weisheit im Ganzen, ein System von Ordnung und Gesezzen in besondern z. B. in der menschlichen Gesellschaft, zulässig und nöthig mache, gehört nicht in ein System der Religion, welche damit eigentlich nichts zu schaffen hat, sondern für die Moral, und bürgerliche Staatsadministration der Völker der Erde, und wir übergehn sie deshalb, um nichts hier aufzunehmen, was seinen Plaz ohnehin schon angewiesen hat.

IX.

System der reinen Theologie.

Siebentes Kapitel,

Allwissenheit Gottes.

Das Universum erkennt sich selbst, im Ganzen sowohl, als in allen seinen Theilen: dies nennen wir göttliche Eigenschaft der Allwissenheit.

Das Ganze ist nothwendig nach einer Bedingung vorhanden, wodurch seine Existenz deutlich wird, d. i. es muß nothwendig erkannt werden können, daß es sey. Die Erkenntniß aller Bedingungen und aller Gesezze, unter denen der Grund aller Existenz, und aller Veränderungen der Zustände seiner Theile sich darstellt; alles, was in der Zeit geschieht, alles was nach diesen Gesezzen geschehen wird, aller Zusammenhang, alle Ursachen und Wirkungen rc. ma-

chen den Gegenstand dieses Erkenntnisses aus.

Das höchste Wesen oder Gott, denkt sich nicht allein im allgemeinen, die Gesammtheit Alles dessen, was im Unendlichen geschieht; es denkt auch den mindesten Gedanken seiner Theile, die mindeste Begebenheit seiner Kräfte oder Naturen; die geringste Erscheinung in der Welt kann ihm nicht verborgen bleiben, weil Alles einen Theil seiner eianen Existenz als Theil des Universums ausmacht.

Alles dieses läßt sich nun in den Saz zusammen fügen: „Gott ist allwissend, weil „er sich selbst im ganzen Umfange seiner „Existenz erkennt.“

Allweisheit und Allwissenheit stehen deshalb immer in einem Punkte zusammen, und sind beyde von einander unzertrennlich. Weisheit und vollkommne Erkenntniß im subjektiven Verstande sind synonim. Wer alles weis, weis auch, wie alles zweckmäßig sey.

Ohne diese Eigenschaft wäre Allweisheit nicht möglich: denn entzöge sich ihr ein

Theil des Universums; könnte etwas geschehen ohne Mitwissen der Gottheit, so würde seine Erkenntniß unvollkommen seyn.

Der Grund der Allwissenheit und Allweisheit, wird in dem Willen Gottes gedacht, der heilig ist, welches uns auf diese Eigenschaft Gottes, von selbst leitet.

X.

System der reinen Theologie.

Achtes Kapitel,

Heiligkeit Gottes.

Ich fühle nur allzusehr, daß alles, was ich hierüber sagen muß, mit dem neuern philosophischen System nicht übereinstimmen kann, und deshalb wird es nothwendig seyn, die Gründe von der Verschiedenheit unserer Meynungen anzuführen.

Der herrschende Idealismus dieses Systems, denkt sich einen heiligen Willen Gottes, der von allem Objektiven gänzlich entfernt, und unabhängig von ihm, seine Zufriedenheit findet. Wir können, die Form ausgenommen, uns überhaupt keinen Willen denken, der ohne Beziehung auf ein Objekt desselben möglich wäre, folglich keine vom Objektiven unabhängige Zufriedenheit desselben. Gott ohne Beziehung auf etwas denken, ist

immer soviel, als ihn in Beziehung auf Nichts denken, und hier hieße es also, ihm eine Zufriedenheit, die in Nichts bestünde, zuschreiben.

Dies hindert aber nicht, daß der erstere Theil der Kantischen Definition vom heiligen Willen Gottes nicht richtig seyn sollte, nach welcher er: „Keine andern, als rein vernünftige Prinzipien, und Antriebe enthalten „soll.“

Nur müssen wir hier das Wort rein in dem Sinne nehmen, der dem System, Gott ist der Grund des Universums im Universo, angemessen ist. Dieses System entfernt die Objektivität des Ganzen nie von dem Begriffe der Reinheit, wie bei Kant. Die Ideen von Reinheit sagen hier blos, daß der Grund nur so, und auf diese einzige Art wirklich seyn könne.

Dem zufolge fließen die rein vernünftigen Prinzipien und Antriebe des göttlichen Willens aus der Natur oder obersten Bedingung, unter welcher das Universum allein als vorhanden gedacht werden kann, und welche sich in der Erfahrung nachweist. Mag immer

mer unser Denken die Form ergreifen, sich a priori Gründe zu denken, und sie von dem Objektiven zu sondern: das System des Wirklichen wird ohne ein Ding in der Erfahrung zu geben, nie diese Form auf den Grund desselben anwenden können. Da nun dieses System mit Recht behauptet: das Objektive enthält seinen Grund in sich selbst, so constituiren alle Formen des sogenannten idealischen Denkens nichts Wirkliches a priori, als Grund der Dinge ausser ihnen.

Daß vernünftige Existenz nur die Bemerkung, wie das Objektive existire, enthalte, oder wie es in der Erfahrung nachgewiesen wird, d. i. Alles existirt nach einer, mit seiner Existenz harmonirenden Natur, haben wir bereits nachgewiesen. Wir müssen dem zufolge annehmen, der göttliche Wille existirt lediglich in Beziehung auf die Existenz Gottes selbst, oder des Universums, das seinen Grund in sich selbst enthält. Höchste Vernunft und Weisheit und Erkenntniß, sind Prädicate dieser Existenz; und göttlicher Wille, mit ihnen harmonirend, die Form, unter welcher wir uns den Grund

aller Existenz mit Zufriedenheit denken können. Da nie eine Dauer vor der Welt-Existenz war, so wird dieser Grund nicht aller Existenz prämittirt, sondern in aller Dauer mit ihr zugleich gedacht, d. i. die Welt enthielt den Grund ihres Vorhandenseyns von aller Ewigkeit her, **in sich selbst**.

Sieht gleich der Theil alles um sich her blos in der Erscheinung, ohne Kenntiß ihres Substrats oder des wirklichen; ist ein solcher Idealismus gleich für uns zulässig, so ist er es doch nicht für die höchste Vernunft des Universums, welches sich nicht blos in der Erscheinung, sondern in dem ganzen Inhalt seiner Existenz zugleich kennt. Der oberste Grund seiner Existenz oder der göttliche Wille, kann also auch nie blos idealisch, sondern er muß durchaus wirklich, und in Beziehung auf alles Reale angenommen werden. Denn der Existenz ging keine Idee des Willens voraus, sondern er enthält nur die oberste Bedingung, unter welcher wir das All, als aus sich selbst vorhanden, **uns** denken.

Heiligkeit ist also die Uebereinstimmung eines vernünftigen Willens mit dem allgemeinen Gesezze, erhaben über alle Einschränkung

aus sich selbst; Freyheit ohne Gesez ausser sich, ohne Selbstzwang, ohne irgend mögliche Hindernisse, der vollständige Besiz aller möglichen Gesinnungen überhaupt.

Im Grunde will aber alles dieses nur kurz soviel sagen: „Gott handelt in der ge„nauesten Uebereinstimmung mit sich „selbst.“ —

Der vernünftige Wille Gottes, und die allgemeinen Gesezze, sind eins und ebendasselbe. Mit Vorbedacht sezte ich statt: „mit „dem moralischen Gesezze“ den Ausdruck „mit dem allgemeinen Gesezze:“

Denn in dem Einen Universo, das nur nach Einem Grund vorhanden seyn, nur Eine Natur besizzen kann, kann auch überhaupt nur Ein Gesez des Allgemeinen statt finden. Wir thun zwar zur Berichtigung unserer unvollständigen Erkenntnisse, als Theile, wohl, wenn wir von einem Sittengesez und einem sinnlichen reden. Wir classificiren eigentlich dadurch unsere Handlungen überhaupt in schlechtere und bessere. Was wir sinnliche Thätigkeit nen-

nen, sind die Aeußerungen der gröbern und völlig bemerkbaren Existenz (actus naturae inferiores), die sittlichen Handlungen sind Thätigkeit, zwar eben derselben Natur, aber der feinern Existenz derselben (actus naturae superiores): Handlungen, die zwar immer auf einen objektiven Gegenstand wirken, sobald sie Handlungen werden; die aber in ihrer Entstehung sich dem gröbern Mechanismus entziehen, auf keinen grob sinnlichen Zweck wirken, sondern den der sich ins Unendliche extendirenden Natur.

Das Gute, welches wir moralisch nennen, und das wir im Verfolge des feinern Gesezzes unserer Existenz um sein selbst willen achten, ist immer ein objektiv gegebenes und vorausgeseztes Gute, oder ein wirkliches Gute. Schönheit, oder Achtungswürdigkeit ist kein blos relativer Begriff, sondern sezt in einem Gegenstand mehreren Umfang von feinerer und angenehmerer Existenz voraus, als wir in der gröbern sinnlichen Existenz antreffen. Schwere und Leichtigkeit sind die Bestimmungen des Unterschieds der Resultate sinnlicher Existenz. Je mehr concentrirte Sinnlichkeit in einer Handlung liegt, je weniger Werth enthält sie in sich, weil sie entweder sich

von selbst ergiebt; grob sinnlich und stark, wegen des Vorhandenseyns einer dichten Sinnlichkeit reizt, und dadurch die Handlung gleichsam mechanisch macht. Je feiner aber die endlosen Nüanzirungen der Sinnlichkeit, in der unendlichen Extensibilität derselben, sich von der gröbern entfernen, je unbemerkbarer werden sie den Organen, ja verlieren sich endlich in der großen endlosen Linie, in völlige Unbemerkbarkeit (Geistigkeit) und diese Thätigkeit der Existenz nennen wir dann — moralische Existenz — weil wir zwar ihr Vorhandenseyn, in der Sinnlichkeit, als Natur derselben allerdings gewahr werden; aber auch zugleich einen unermeßlichen Unterschied zwischen der feinsten und gröbsten Thätigkeit, welche uns allerdings berechtiget, eine Gränzlinie in unserm Denken zwischen beyden zu ziehen, und sie zur Berichtigung unserer Erkenntnisse, von einander zu unterscheiden, freylich aber, ohne sie ausser der Sinnlichkeit objektiv vorhanden, festzusezzen.

Diese Gränzlinie festzubestimmen, ist unmöglich, weil sie an sich selbst blos formal; aber nicht Existirend gedacht werden darf, da alle Punkte der sinnlichen, gröbern

und feinern Existenz wie Glieder an einander hängen, und Ein Ganzes, das Sinnliche oder Vorhandene überhaupt ausmachen. Dieses vermochten die neuern Philosophen eben so wenig, gerade, weil es unmöglich ist: und sie gestehen redlich ein, daß sie nicht die Gränze anzugeben wissen, wo die Einbildungskraft aufhöre, sich in die Produkte des sittlichen Vermögens einzumischen, eben so wenig, als sie vermögen, den Conduktor ohne Sinnlichkeit und ohne Geistigkeit, als ein Mittelsvermögen den sittlichen Willen durch die Sinnlichkeit zu realisiren, anzugeben, vielleicht gerade, weil die Natur unserer Existenz, die Ausmittelung der Natur eines solchen Conduktors der Sittlichkeit in die Sinnlichkeit, von einer Natur, die sowohl eine Receptivität eines geistigen Vermögens, als die Natur positiv in die Sinnlichkeit überzutragen besizt, durchaus nicht zuläßt. Denn zwischen dem sittlichen Willen geistiger Existenz und dem untern sinnlichen Willen, welcher ersteren realisirt, muß nothwendig dieser Conduktor, als Vehikel angenommen werden, da das Geistige das Sinnliche nicht aus sich selbst, seiner negativen Natur halben in Thätigkeit sezzen kann. Daß er nicht sinnlich-morali-

scher Natur seyn kann, ergiebt sich schon daraus, daß Sinnlich-moralisch schon ein Widerspruch in sich selbst ist. Denn Lezteres ist kein Objekt zur Zusammensezzung als Negativ, mit der Sinnlichkeit als Positiv, und würde der Behauptung gleichen, daß es ein Negativ-Positives, oder ein Nichts-Etwas geben könne.

Heiligkeit in Gott ist also das Vermögen, allen Gesezzen seiner eignen Autonomie, in der größten Unabhängigkeit, ohne allen Zwang, und aufs Vollkommenste, nachzukommen; der vollkommen gute Wille, in freyer Thätigkeit, nach allen Punkten des Universums.

In soferne Er die vollkommnere Existenz des Universums betrift, nennen wir Ihn einen Willen auf moralischen Zweck. In sofern er die gröbere betrift, den Grund des Naturmechanismus.

Dieser Wille wird heilig genennt, weil er vollkommen gut ist, d. i. allen Zwecken des Universums, so wie dem Hauptzweck seiner Existenz, vollkommen entspricht.

Indessen giebt es keinen bedingten Willen in Gott, oder dem Universo; oder einen Willen, der vorhanden wäre, und den zu befolgen oder zu vernichten der Theil im Ganzen vermögend ist. Ein Wille, der bedingt ist, der von andern abhängt, ob er realisirt werden soll, ist ein unvollkommner Wille. Moral und gewöhnliche Theologie schreiben Gott einen solchen ohnmächtigen Willen zu, indem sie das Sittengesez, als göttliches Gebot aufstellen, versichern, des Menschen Sittlichkeit sey Gottes Wille; aber der Mensch sey Herr, darin zu thun, was er wolle.

Alle Bedingungen finden nur statt, wo Einschränkungen statt finden. So will ein Vater z. E. von seinem Kinde, daß es allen seinen Rathschlägen folge, und seinen Vorschriften gehorche, d. i. er will, daß es nach seiner Idee vollkommen sey. Indem er dieses will, will er das Unmögliche: denn Vollkommenheit ist gerade im Stande der angehenden Bildung, Gegenstand eines ungereimten Willens, sobald er sich auf vollständige Pflichtleistung, und nicht auf Bildung zu immer wachsender Pflicht-Erfüllung beziehet. Ein solcher Wille kann in

Gott gar nicht gedacht werden. Will Gott, daß der Mensch sich allmälig bilde, so kann er nicht wollen, daß er auf einmal vollkommen sey. Alle Irrthümer und Unvollkommenheiten müssen also, eben so gewiß in dem Willen Gottes begründet liegen, als der Zweck der Bildung; Vollkommenheit durch Progressus, d. i. Gott kann nicht wollen, daß der Theil gegen seine Natur, als eingeschränkt, und in unvollkommnem Zustande, mit dem völligen Umfauge des Alls gleich, oder vollkommen wirke, weil der Theil nur die Natur des Theils, nicht aber jene des ganzen Universums vollkommen enthält, und im weitern Umfange wirken kann, als die gränzlinie seiner Eingeschränktheit zuläßt. Das Endliche oder Eingeschränkte umfaßt das Uneingeschränkte nicht.

Nun aber ist nichts deutlicher, als daß Gott, wenn er wollte, daß alle Gebote der Sittlichkeit und Natur von uns in jedem Zustande und jedem Moment befolgt würden, auch Vollkommenheit in jedem Moment wollen würde. Dazu aber sind wir im Stande der Bildung zur Vollkommenheit nicht fähig, Gott kann also von uns nichts

anders wollen, als daß wir jedesmal unserer Natur und den uns bestimmenden wahren oder scheinbaren Gründen gemäß handeln, oder mit andern Worten, unserer Natur als Theile angemessen. Er will als allweises heiliges Wesen, nicht das Unmögliche, nicht Vollkommenheit, sondern Fortschritt in der Vollkommenheit, die unserm Vermögen allein entspricht, nachdem wir nur fähig sind, der höchstmöglichsten menschlichen Vollkommenheit uns zu nähern; nicht aber sie in allen Momenten vollständig zu besizzen. Wenn also die Gesezze der menschlichen Autonomie zugleich ernstlicher Wille Gottes sind, dem wir gehorchen sollen, und zwar nach allen Geboten gehorchen sollen, so enthält der Wille Gottes die Anomalie, daß wir etwas leisten sollen, das unsere Beschaffenheit nicht zuläßt. Er kann also blos Wollen, daß wir auf dem gewöhnlichen Wege der Erfahrung durch Irrthümer vorsichtig gemacht, durch Fehler belehrt, uns der Vollkommenheit n ä h e r n; nicht sie besizzen. Es kann also auch überall kein Wille in Gott gedacht werden, dem zufolge uns die Pflicht obläge, immer und allezeit vollkommen, oder allen Foderungen des Sittengesezzes gemäß zu handeln. Das Sitten-

gesez fodert zwar Achtung; aber nicht Vollkommenheit in unvollkommnem Zustande. Es legt Pflichten auf; aber es würde anmaßend und unbillig fodern, wenn es eine vollkommne Leistung desselben von uns begehrte, deren wir gänzlich unfähig sind.

Indessen brauchen wir die Nachsicht der Gesezgebung unserer selbst hier nicht zur Ungebühr zu übertreiben. Immer mag das Gesez an uns Foderungen thun, und unnachläßlich gebieten, um unsere sonst leicht einschlummernde Thätigkeit zu spornen; nur darin muß ihre Billigkeit und Nachsicht statt finden, daß sie uns bey den Uebereilungen einer unvollkommnen Pflichtleistung nicht verdamme, wenn wir fehlten oder irrten, oder diesen Zustand als unselig darstellen, da er sein Gutes zur Belehrung, und sein vorbereitendes auf künftige Handlungen hat, die uns eben dadurch erleichtert werden, daß wir die Klippen kennen lernten, woran wir scheitern können.

So kann der ernstliche Wille Gottes, nur Naturgemäßheit, der Wille des Menschen aber Vollkommenheit — wünschen — oder für die Zukunft wollen, und für die Gegenwart als Ideal vorhalten, nach

welchem wir uns bilden zu müssen, pflichtmäßig anerkennen. Ernstlich aber Vollkommenheit zu wollen, würde einen großen Fehler oder Irrthum im Sittengesezze selbst voraussezzen, weil es nur das Mögliche, als rein vernünftig wollen darf.

Ganz anders verhält es sich in Rücksicht des heiligen Willens Gottes auf sich selbst. Hier ist höchste Vollkommenheit Inhalt des Wollens; und höchst vollkommnes Wirken Resultat einer höchst vollkommnen Natur. Alles, was wir im ganzen Universo antreffen, entspricht diesem Willen, der ohne reales Wirken gar nicht möglich gedacht werden kann.

Aber wie vereinigen wir nun dieses System, mit jenem der menschlichen Freyheit? Natur des Menschen, als oberste Bedingung der Existenz, ist allerdings vollkommen, ihrem vorhandnen Inhalte nach. Daher fodert die Gesezgebung der Vernunft immer das Gute im höchstmöglichsten Grade. Sie wirkt also nach demselbigen Gesetze, das in der Gottheit angetroffen wird, d. i. frey und unabhängig, als Theil des göttlichen Wesens. Die Natur ist unbegränzt, darum laufen ihre Einsichten in die

Unendlichkeit; und immer dem Vermögen der eingeschränktern gröbern Existenz vor. Nicht die Natur seufzt unter Eigeschränktheit: denn sie reicht durch alles, bis zum obersten Ideal, enthält das Gepräge göttlicher Natur, indem sie Vollkommenheit in ihrem höchsten Umfange denken kann. (Natur der Extensibilität ins Unendliche). Nur Lagen und Zustände schränken den Theil, seiner gröbern Existenz nach, ein, d. i., die Macht des Menschen ist begränzt in jedem besondern Zustande; aber bey allem dem der Approximation fähig, mit der Natur, die überhaupt in ihr wohnt, in nähere Harmonie zu treten.

XI.

System der reinen Theologie.

Neuntes Kapitel,

Allmacht Gottes.

Allmacht Gottes ist die Eigenschaft, nach welcher er alles realisiren kann, was seiner höchsten Weisheit und seinem höchst vernünftigen freyen Willen angemessen ist.

Daß Gott diese Eigenschaft wirklich, und nicht blos unserer Idee nach besizze, davon überzeugt uns die Erfahrung. Diese Eigenschaft in Gott ist überhaupt, so wie Allgegenwart, nicht intensiver, sondern extensiver Art. Beide sind Prädicate der sinnlichen Natur des Universums. Die Erfahrung weist das Universum als wirklich vorhanden nach, folglich in ihm selbst einen Grund, überall vorhanden seyn zu können.

Wirksamkeit in Actu, ist nur an dem Orte allein möglich, wo ein Objekt vorhanden erscheint Die es wirkende, oder bildende Kraft muß also auch extensiv, dem hervorgehenden Objekt inhärirend gedacht werden oder es gäbe reale Wirkungen ohne realen Grund; Construktion positiver Massen, durch bloße idealische Causalität.

Aber dagegen sichert uns nicht minder die Erfahrung, welche, in allen Dingen eine reale Kraft, die bewegen und bilden kann, nachweist. Da nun das Universum ein aus Theilen zusammengeseztes Ganze ist, so muß die allgemeine wirkende Kraft, nothwendig in allen Theilen, folglich extensiv vorhanden seyn, weil Existenz ohne vorausgehende Bedingung derselben ein bloßes leeres Gedankending ist.

Folgten wir dem System der neuern Idealisten, so müßten wir annehmen, daß wir nichts als die Formen der Dinge in der Erscheinung erkennten; aber Form der Dinge, und wirkliches Vorhandenseyn, sind neben einander und unzertrennlich. Daher fällt der ältere Idealismus, der blos Erscheinungen lehrt, von selbst zusammen. Die Form ist nichts anders als die Oberflä-

che des Inhalts wirklicher Dinge, wie sie construirt sind. Uebrigens erkennen wir auch den Inhalt der Dinge, d. i. wir wissen, daß eine Ding, das vorhanden ist, alle mögliche Formen enthalte, vom kleinsten Punkt, bis zur höchsten Construktion, in der Peripherie seiner Existenz. Der Künstler vermag ihm alle Gestalten oder Formen zu geben, die er sich irgend zu denken vermag, so bald seine bildende Ideen, mit dem Inhalt der Masse in Proportion bleiben. Uebrigens erkennen wir in den Dingen, ausser der Unenndlichkeit der enthaltenden Formen, noch ihre Natur. Schwere, Dichtigkeit, Ausdehnungs-Vermögen, Construktibilität und Extensibilität ins Unendliche. Wir wissen in Rücksicht des Inhalts, daß die Natur eines Theils seiner Oberfläche, gleich ist der Natur eines jeden Theiles seiner Existenz, d. i. wenn wir Gestalt und Natur eines Theils seiner Oberfläche erkennen, so kennen wir die Gestalt und Natur aller seiner Theile, oder seinen gänzlichen Inhalt. Er enthält gleichartige Theile, und alle Formen, die gedenkbar sind. Dies aber heißt allerdings mehr,

als nur jedesmal die Formen der Dinge erkennen.

Eins nur bleibt uns wegen der endlosen Natur der Dinge nur zum Theil bekannt, nämlich die Erscheinungen der Wirkungen, unter allen möglichen Bedingungen der Construktibilität derselben, und hier reichen nur unsere Erkenntnisse äqual mit unsern Erfahrungen, an dieselben. Dies entspringt aus der Unendlichkeit der Natur der Dinge, kraft welcher sie alle mögliche Construktionen, Zusammensezzungen, wovon jede ihre eigne Resultate liefert, enthalten. Jedes Ding ist gleichsam ein Mikro-Kosmos, oder ein Universum im kleinen, dessen unendliche Natur eben so gut die Bildung nach allen möglichen globischen Extensionen und Formen enthält, als das große Universum, nur daß wir relativ im Großen, alles größer, als im Kleinen gedenken. Daher ist und wirkt die Natur allenthalben sich selbst gleich, nach dem allumfassenden Gesezze der Construktibilität und Extensibilität ins Unendliche. So wie der Mensch als Theil des allgemeinen Ganzen, seine Zustände durch einen Progressus

ins Unendliche verändert, und jedesmal anders als es war, construirt, eben so das schwerste aller Dinge. Es enthält diese Natur, bleibt in ewiger Bewegung, durch Auflösung, Reiben, rc. bis es von seiner vorigen Form und Beschaffenheit seiner Erscheinung, nicht das mindeste Aehnliche mehr hat.

Diese in allem ewig wirkende thätige Kraft, die alles in jedem Momente verändert, und zwar so verändert, daß jede Modification einen zweckmäßigen Zustand der Dinge enthält, nennen wir die Allmächtig wirkende Kraft des Universums, die alles Mögliche kann und vermag, und alles Mögliche nach Weisheit, wie es in den Zusammenhang der Dinge paßt, allenthalben vorhanden wirkt.

Da das Universum einen allweisen Grund seiner Existenz in sich enthält, so ist eine genaue Beziehung zwischen ihm und seiner wirkenden Macht, d. i. die Macht hat keine Neigung, etwas zu realisiren, was diesem allweisen Grunde nicht aufs Vollkommenste entspricht. Da nun ein allweises Wesen nichts wollen kann, was dem Zweck seiner vollkommnen Existenz entgegen wäre, d. i.

nur das Gute wollen muß, so greift auch die Macht nicht weiter, als der vollkommen gute Wille, oder alles, was geschieht, ist in Beziehung auf das Universum, gut, und zweckmäßig. Entgegenwirkende Kräfte im Ganzen, können dem zufolge ohne Ungereimtheit nicht angenommen werden: die Natur kann nicht gegen sich selbst wirken, oder die höchste Weisheit mit sich selbst im Streit liegen. Es ist also völlig grundlos, wenn wir im Menschen als Theil des Universums widerstreitende Kräfte, oder Sittlichkeit im Kampfe und Streit mit Sinnlichkeit annehmen. Durchaus muß das, was wir Kampf in uns selbst nennen, etwas anders als Gegenstreit seyn.

Ich erkläre es mir folgender maaßen. Jede gröbere Existenz des Theils ist beschränkt und neigt sich nach den gröbern Gesezzen des Mechanismus. Sie hat so gut ihre Tendenz oder Spannungskraft und Erweiterungsneigung, als die feinere Existenz, die einen Theil der Existenz im Ganzen ausmacht. Das Gröbere ist immer schwerer zu bewegen, als das Feinere, und die Natur ist im leztern rascher wirksam und thä-

tig, als im Ersteren. Die Disproportion der Bewegungsfähigkeit beider macht die Leitung des gröbern nach vernünftigern Zwecken mühsamer oder beschwerlicher. Daher der scheinbare Streit zwischen beyden. Die bewegende Kraft wirkt allerdings in Einklang mit der Schwere der gröbern Sinnlichkeit, sonst wäre es nicht möglich, sie zu leiten. Der sogenannte Kampf zwischen Neigungen ist also im Grunde die vor sich gehende Bewegung nach festen Gesezzen, zu einem gemeinschaftlichen Zweck, wovon die feinere Existenz rascher vorwärts strebt, ihrer Natur nach, als die gröbere.

Ueberdem ist die leichtere allerdings fähiger zum Beherrschen, als die schwere. Widerseзlichkeit der Sinnlichkeit ist also nichts weiter, als Naturgesez einer langsamern Bewegbarkeit; aber immer einer Bewegbarkeit nach vorwärts: die Bemerkung der Disproportion zwischen beiden, der anscheinende Widerstreit. Die Neigungen der gröbern Sinnlichkeit, tendiren nach ihrem Gesezze, zur Thätigkeit. Der Bildungstrieb der feinern Existenz reißt los, verändert im Hang, schreibt vor, construirt die gröbern Neigungen zu feinern. Die gröbere folgt

der einwirkenden Bildungskraft. Das Ganze ist in Bewegung, nach den einliegenden Gesezzen seiner Natur, und so entsteht aus dem Actus der Bildung das Gefühl der Veränderung, der in seiner Gährung oder Wirkung etwas Unbehagliches für das gröbere hat, aber es durch das feinere Gefühl eines realisirten bessern Zustandes der ganzen Existenz ersezt. Da nun alle gröbere Sinnlichkeit einen Hang zu ihrer Veredlung in sich hat, so folgt und unterwirft sie sich dem höheren Gesezze der bildenden Natur gern, obgleich die Bildung selbst für ihr Gefühl etwas Unbehagliches enthält, das aber so stark nicht ist, daß es dem Bildungstriebe überhaupt zum bessern das Gleichgewicht hielte. Ihr Streben nach schweren Gesezzen ist nicht Renitenz, sondern Folgsamkeit gegen das Gesez der Schwere, der sie sich selbst zu entziehen ein Bestreben fühlt. Denn da die Sinnlichkeit überhaupt die mehrere Behaglichkeit ihrer feinern Existenz kennt, so ist es unmöglich, daß ihr eine immerwährend Gröbere eben so angenehm seyn könnte, als die Bessere, die sie erkennt. Wie der Kranke alles Schmerzens ungeachtet lieber erduldet, als eine immerwährende Kränklichkeit wählt; wie er einen kurzen Schmerz einer beständig dauernden un-

angenehmen, obgleich minder schmerzhaften Existenz, vorzieht, so wirkt die Sinnlichkeit in gleicher Art, wenn die Sittlichkeit sie zur Veredlung anreizt.

Auch erscheint deshalb die Sinnlichkeit nicht in den sklavischen Fesseln der Unterwerfung: denn es ist gewiß, daß ohne ihre selbstthätige (d. i. freye) Mitwirkung, die moralische Existenz sie nicht zwingen könnte, sich zu einem Zwecke leiten zu lassen. Ueberdem fällt alle Unterwerfung von selbst weg, da die moralische und sinnliche Existenz nicht zwey verschiedene, sondern nur eine allgemeine Existenz ausmachen, die vom äusserſten Punkte ihrer Schwere, bis zum höchsten der möglichsten Leichtigkeit, in zusammenhängenden Gliedern, an einander gereiht ist. Es ist also die Wirkung einer vernünftigen Natur der allgemeinen vorhandnen Existenz, in der kein Streit möglich seyn kann. Denn das Ganze will allein, und nichts weiter außer ihm, oder in ihm, folglich kann der scheinbare Streit nichts weiter, als die Bildungsthätigkeit in Actu selbst enthalten.

Alle mögliche Aeußerungen von Kraft in den Theilen, sind Theile der allgemeinen oder allumfassenden allmächtigen Kraft: ein Saz,

der es deutlich macht, wie es möglich sey, das alles, was geschieht, in den allgemeinen Weltzweck eingreifen könne, und wirklich eingreife. Da die allgemeine Kraft in allen Theilen wirkt, so entsteht durchaus die Möglichkeit einer allgemeinen Harmonie, oder Uebereinstimmung im Ganzen. Die Allmacht wirkt alles — Wollen und Vollbringen, je nachdem es nöthig und in den Zweck eingreifend ist. Hiedurch wird der Mensch nichts weniger als ein Automat: denn dies würde nur der Fall seyn, wenn ein Wesen ausser ihm, dies in ihm wirkte; so aber ist er ein Theil des unabhängigen Ganzen, das sich selbst im Ganzen, folglich auch in allen seinen Theilen selbst bestimmt. Er kann keinem Gesezze der Nothwendigkeit unterworfen seyn, als welcher er, cooperirend mit dem Ganzen selbst giebt, und frey giebt.

Das Wünschen besserer Schicksale, oder das Seufzen unter einem harten, ist nicht Unzufriedenheit mit dem allgemeinen Gesezze, das fest und ordnungsmäßig wirkt. Nicht Gefühl der Abhängigkeit seiner Natur, sondern Beweis ihrer Unabhängigkeit: denn es weist die Fähigkeit der vollkommnen

Zustände empfänglich zu werden nach, und trift nur die Existenz als Theil, d. i. in einem nothwendig unvollkommnern Zustande, als worin das Ganze sich befindet.

Alles, was wir Zufall nennen, selbst die unvorhergesehene Zertrümmerung unserer gröbern Existenz, durch plözlichen Tod, ist unserer Existenz überhaupt so wenig nachtheilig, so wenig gegen ihren Zweck, welcher Veränderungen ins Unendliche enthält, daß er ihr im Gegentheil beförderlich ist. Die Natur der Bildung des Vorhandnen in alle mögliche vollkommnere Zustände, wird dadurch nicht gestört, sondern erleichtert. Das gröbste Residuum bleibt zurück, und bildet sich besser durch Uebergang und Vereinigung anderer Construktionen. Die feinern Theile wirken, ihrer Tendenz zur Vervollkommnung gemäß, durch Uebergang und Vereinigung einer andern besseren Construktion, und so bleibt der Mensch immer, zwar nicht als Mensch, sondern immer als veredelteres Wesen vorhanden, oder besser, als Wesen im veredelteren Zustande.

Wir müssen nothwendig hier bemerken, daß die Allmacht und Allweisheit im Universo, nie Zerstöhrung, als Zweck, sondern

als Mittel zur Veredlung der Zustände, statt finden lasse. Könnte Zerstöhrung oder Auflösung Zweck seyn, so müßte sich nothwendig das Ganze einmal selbst nach dem größten Theile seines Vorhandenseyns zerstöhren, d. i. ohne Weisheit und Zweck selbst vorhanden seyn. Wir dürfen also im ganzen Universo, das nur auf die höchst vollkommenste Weise vorhanden seyn kann, keine bleibende Zerstöhrung, auch nur eines seiner geringsten Theile annehmen, weil dieses eine Unvollkommenheit desselben voraussezzen würde. Unsterblichkeit, oder ewige Dauer, unter Bedingungen von Zuständen, muß also schlechthin nothwendig seyn. Also selbst da, wo der Tod seine Herrschaft zu behaupten scheint, wirkt die allmächtige Kraft zur Bildung neuer Zustände, und ist mitten in der Zerstöhrung thätig, um wieder hervorzubringen.

XII.

System der reinern Theologie

Zehntes Kapitel,

Allgegenwart Gottes.

Extensive Allgegenwart ist die Bedingung, unter welcher die Aeußerungen der göttlichen Eigenschaften im Universo allein als möglich und wirklich gedacht werden können.

Sie weist sich schon hinreichend durch den Erfahrungssaz nach: „Alles ist, wo es „ist."

Da wir das Universum nicht ohne eine in ihm vorhandene Natur, oder ohne Grund aller seiner Erscheinungen, Gesezze, Resultate, Wirkungen, Construktionen u. dergl. denken können, so muß dieser Grund der Thätigkeit allenthalben im Universo und in allen seinen Theilen reel vorhanden seyn.

Da wir nun den Grund aller Thätigkeit nur in den Dingen finden und annehmen können, weil eine von den Dingen getrennte bloße Idee keine Thätigkeit wirken kann, so müssen wir eine Allgegenwart dieses Grundes extensiv, d. i. **in allem** allenthalben schlechthin nothwendig aller Thätigkeit voraussezzen.

Es sey mir erlaubt, hier die Bemerkung eines scharfsinnigen Philosophen zu prüfen, der Auskunft über die Möglichkeit einer realen Allgegenwart, ohne Bedingung des Raums zu geben scheint, um dadurch jene Idee näher zu berichtigen.

Der Verfasser der **Kritischen Theorie der Offenbarung** *), sagt S. 302. „Wenn man Gegenwart für ein gewisses Verhältniß im Raume nimmt, so „findet der Begriff auf Gott gar keine Anwendung. Aber dies ist auch die Meynung nicht. Von der Gegenwart **dem** „**Raume nach**, unterscheidet man die **der** „**Zeit nach**, und die reale Gegenwart. „Die leztere bedeutet eine nähere Einwirkung; und was auf alle Dinge, auf eine „nähere Art wirkt, das ist real allgegen-

(* Halle, bey Michaelis und Bispink, 1792.

„wärtig. Wenn man also annimmt, daß „Gott zu der Fortdauer eines jeden endli„chen Dinges wirken muß, so kommt ihm „Allgegenwart zu. Diese ist also eine rea„le, wodurch schlechterdings keine Ausdeh„nung in Gott gesezt wird (so wenig als „in der menschlichen Seele, wenn man an„nimmt, daß sie auf mehrere Nerven des „Körpers, auf eine nähere Art wirke,) und „kann also, unter der gedachten Voraussez„zung ohne Widerspruch behauptet werden."

Dieses enthält dem Scheine nach, einen Beweis, „daß überhaupt kein Gott sey," weil die Voraussezzung: „Gott existirt nicht „im Raume, und auch nicht in den Din„gen" auch jene enthält: „Er existirt „Nirgends, und überall nicht, wo Etwas „Existirendes statt finden kann." Wir sind nicht fähig, ein besonders Real-existirendes ausser der Sinnenwelt ohne Bedingungen des Raums, oder, daß Er irgendwo wirklich vorhanden sey, nur zu denken. Ist der Grund der Dinge weder in den Dingen noch ausser den Dingen, so giebt es überhaupt keinen Grund der Dinge, sondern Zufall und Ungefähr vertreten diese Stelle. Selbst bey der höchst-

geistigen Existenz müßten wir einen Gott unter der Bedingung, daß er Wo existire, uns denken.

Zwar auch wir denken uns die Existenz Gottes, weder in Raum noch in der Zeit: denn nach unsern Begriffen ist selbst sinnliche Existenz des Ganzen weder Existenz im Raume noch in der Zeit. Wir prämittiren einem ins Unendliche ausgedehnten Universo, das es allenthalben anfüllt, keinen Raum, weil es unendlich sich ausdehnt: keine Zeit, weil das ewige Universum sich nie succediren kann, sondern die Zeit in sich enthält, als bloße Bedingung der Veränderungen der Zustände seiner Theile. Indem wir uns also Gott, als alles wirkenden Grund in allen Dingen denken, so vernichten wir alle Bedingungen des Raums, weil Er selbst Alles in allem erfüllt, unendlich ist, und der Begriff, er sey im Raume, die Idee der Unendlichkeit einschränken, und dieses Verhältniß, unter dem wir das All mit göttlicher Natur denken, die Unendlichkeit desselben völlig aufheben würde. Raum ist eine Bedingung des Denkens der Dinge innerhalb des Unendlichen. Dem Unendlichen selbst vermag kein Denken das Ver-

hältniß eines Raums unterzuschieben, ohne den Begriff gänzlich zu zerstören. Darum nehmen wir auch Gottes Allgegenwart weder im Raum, noch in der Zeit an, sobald wir überhaupt von Gott reden, sondern das ganze Unendliche erfüllend, ohne Gränzen, und alle Einschränkung der Raum- oder Zeit-Bedingungen.

Nur hüten wir uns vor jenen Anomalien des Rationalismus, und reden mit allem Recht von einer realen Gegenwart, Wo? nämlich allenthalben und überall extensiv, nicht an einem Orte, sondern in allen, oder im Unendlichen. Dadurch vermeiden wir die Klippe, an der der Rationalismus scheitert, der Gott weder in der Welt, noch im Raume, und doch ausser der Welt. aber nirgends, und doch real allgegenwärtig durch Einwirkungen, die von Nirgendsher können und doch existiren, annimmt.

Nehmen wir die bloße Idee, Gott ist ausser der Welt, so müssen wir auch annehmen, daß Er Nirgend in der Welt wirke Wir müssen ihn alsdann nothwendig im Raum annehmen, weil der Rationalist ausser der Welt nichts weiter kennt, als

den Raum. Indem er also die Gottheit aus dem Universo verbannt, so weist er ihm wirklich einen Ort im Raume an: denn extensiv gegenwärtig, läßt er die Gegenwart in der Welt nicht gelten; Ihm ist Wirksamkeit auf eine nähere Art, Gegenwart.

Ich gestehe, das mir der Ausdruck „auf eine nähere Art, und doch entfernt von dem realen Wirken, gar nichts zu sagen scheine, indem es einen Widerspruch enthält. Entfernung läßt blos eine entfernte Nahheit, eine nähere Wirkung zu; nicht aber umgewandt, begründet Entfernung Nähe, oder Nahheit Entfernung. Ueberhaupt verfährt der Rationalist inconsequent, wenn er Wirkungen mit Entfernung ausser der Welt, in ihr voraussezt. Wir können, wenn wir nicht alle Erfahrungen Lügen strafen wollen, die Kette der Begebenheiten, Ursache und Wirkung, nur durch eine nothwendige Verbindung denken. $1 + 1 = 2 : + 2 = 4 : + 4 = 8$ ꝛc. Aber wenn wir mit nichts real Wirkenden, das cohärirt, anfangen, so bleibt die Folge immer $0 + 0 = 0 : + 0 = 0$; und nie $0 + 0 = 1$. Eben so wenig wür-

de eine Ursache, die einen Punkt einer globischen Figur berührt, oder eines Cirkels mehr als eine Linie nach dem Mittelpunkt beschreiben, und eine allenthalben ausser dem Cirkel auf ihn nach allen seinen Punkten wirkende Kraft, müßte die ganze Peripherie des Cirkels in allen seinen Punkten berühren, d. i. ihn extensiv umgeben.

Die Allmacht ist keine Einwendung dagegen: denn es frägt sich hier nicht, wie verhält sich die Mecht, die unendlich ist, ohne Gesezze, zu einem endlichen Gesezze, sondern: was lassen die Gesezze des Endlichen zu, daß eine gränzenlose Macht ohne Gesezze darauf wirke? Da finden wir denn, daß Wirkungen, welche Gesezzen unterworfen sind, und die das allgemeine Ganze bewegen sollen, nothwendig eine Berührung der ganzen Peripherie erfodern.

Noch mehr! Es ist einige Ungereimtheit in dem Sazze: Endlichkeit und Allmacht. Das Unendliche steht zu dem Endlichen in gar keinem Verhältniß. Ein ausser der Welt, sezt der Welt Schranken, und giebt ihr Gränzen ihres Umfanges. Diese nun zu bewegen, ist nur eine Kraft

in

im Verhältniß nöthig, wie 1 zum Unendlichen, folglich keine Allmacht, keine Allgegenwart, sondern nur die höchst geringe Kraft, die sich wie 1 zur unendlichen Kraft verhält. Denn das eingeschränkte Universum verhält sich noch nicht, wie die Monade zum Ganzen, zum Unendlichen, in welchem es sich nothwendig verliehrt.

Nothwendig also müssen wir aufhören, ein Ausser-der-Welt anzunehmen, wenn wir jene Anomalien vermeiden wollen, und müssen den Grund alles Existirenden im Unendlichen ganz extensiv gegenwärtig denken, oder wir verstoßen gegen die erste Grundlinien der Lehre von Größen, und Verhältnissen.

Die Vergleichung „mit der menschlichen „Seele, wenn man annimmt, daß sie auf „eine nähere Art auf mehrere Nerven des „Körpers wirke" enthält ein Petitum ohne Grund, uud das durch nichts zu erweisen steht. Der Rationalist gesteht ein, daß er von der Seele, ais Ding an sich, keine Begriffe habe, wie kann er ihr also eine Eigenschaft zuschreiben, daß sie ohne reale Extension auf mehrere Nerven wirken könne,

da er versichert, von ihren Prädicaten nichts zu erkennen? Wir drehen uns bei ähnlichen Deduktionen in einem Cirkel herrum: erweisen das Unerweisliche aus einem andern Unerweislichen. Wir sehen wohl ein, daß wenn die Seele alle Nerven in Thätigkeit sezzen soll, sie nothwendig eine extensive Kraft besizzen müsse, die auf mehrere einwirken könne, weil sonst die Einwirkung, die mechanisch ist, nicht möglich wäre. Denn im Sinnlichen kann nur das Gleichartige eine Bewegung, nicht aber das, was selbst unsinnlich ist, sinnliche Erscheinungen hervorbringen; oder es wirkte gegen die Bedingungen seiner Natur.

So constituiren sich also die Begriffe von **realer Allgegenwart**, als Existenz des Ganzen allenthalben; der **Allmacht**, als bewegender Kraft des Allgemeinen, nach allen möglichen Punkten; der **Allwissenheit**, als Erkenntniß des Ganzen, allenthalben von sich selbst, der **Allweisheit**, als Vorhandenseyn des Allgemeinen, nach einem höchst vernünftigen Zwecke seiner vollkommnen Natur, u. s. f.

„Aber es ist doch unläugbar, daß es „idealische Vorstellungen gebe.“ Das Sinnliche, dem wir Vernunft als Natur zuschreiben, wäre also fähig, nichtsinnliche Begriffe hervorzubringen, das ist, sich und seiner Natur, als sinnlich, entgegen zu wirken.

Das reale Vorhandenseyn von Begriffen und Vorstellungen belehrt uns, daß sie nicht unsinnlich in sich sind. Der Ton einer Flöte ist die Bedingung, welche das Vorhandenseyn der Lufterschütterung nachweist oder ihre reale Erscheinung, unter festgesezten Bedingungen. Er ist die Lufterschütterung selbst, und ohne sie durchaus nicht möglich. So ist Denken die Bedingung des Vorhandenseyns des allgemein Sinnlichen nach einer vernünftigen Existenz, oder der Existenz, wie sie ist, Erscheinung ihrer thätigen Natur, reales Resultat realer Thätigkeit. Die Feinheit der Theile, welche die Existenz der Begriffe bilden, verhalten sich wie das Grobe zum Feinen. Die oberste Gränze der Feinheit (Rarität gegen Densität) läßt eine ungeheure Kette von Abstufungen zwischen sich und dem D i c h t e n, oder C o n s i s t e n t e n; gehört aber

als Resultat des Sinnlichen, d. i. Vorhandenen zu demselben als Bedingung, unter welchem es real erscheinet, als vorhanden. Daher ist eine regressive Wirkung der Ideen auf die gröbere Sinnlichkeit möglich, weil sie die ganze Kette des Zusammenhangs zu bewegen fähig sind, und jedes Glied derselben seiner immer gröber absteigenden Existenz gemäß, seine Schwingung erhält, und erscheinen läßt. Und zwar ist die durch keine gröbere Existenz minder gehinderte Kraft um soviel mächtiger, als eine feinere existirende Ursache, die Bewegung anfängt. Daher erschüttern die erhabensten Ideen den Zusammenhang des Ganzen stärker wie z. B. die Ideen Gott, Unsterblichkeit ꝛc. als diejenigen, welche in der Abstufung einen niedern Standort einnehmen und eine nähere Beziehung auf die gröbere Existenz haben. Jene beherrschen das Ganze und unterwerfen sich das minder Kraftbesizzende Gröbere, und lezteres scheint in den tiefern Abstufungen sich gegen das Mächtigere Feinere, leidend verhalten zu müssen. So folgt die gröbere Sinnlichkeit den Gesezzen der feinern, herrscht die Moralität über concentrirte Neigungen, entwickeln sich die Abstufungen von Schwe-

re zu Neigung oder Leidenschaft; von Neigung zu feinerem Gefühle, von diesem gehen sie ihre Stufenfolge weiter, bis zur reinsten moralischen Empfindung, deren Feinheit die Extension ihrer Kräfte freyer wirken läßt, und dem ganzen Menschen constitutive Gesezze vorschreibt. Darum vermag der moralische Wille alles, der sich am freyesten bewegt, und am freyesten wirkt, da er die oberste Stelle der realen Existenz einnimmt und sogar die grobe Sinnlichkeit zu Aufopferungen zwingen kann: denn ihre Kraft wird durch ihre Consistenz eingeschränkt. Wenn dieser Wille mit aller seiner Kraft wirkt, so ist er ganz unwiderstehlich, wegen des weiten Umfangs, womit er auf alle Punkte der gröbern Sinnlichkeit zugleich wirkt. Mitten unter den schrecklichsten Quaalen konnte darum der Märtyrer sie bis zur gänzlichen Zerstöhrung unterjochen, und fühlte sich mitten in den Flammen standhaft und zufrieden. Nicht die Wahrheit seiner Meynungen wirkte dieß, sondern die freye Kraft seines Willens: denn wir haben auch Kezzer eben so standhaft sterben sehen, als andere. Todes Verachtung findet selbst beim grösten Verbrecher statt, der seine Kräfte bildete.

Es bleibt nun den Gegnern dieses Systems überlassen, nachzuweisen, wie es möglich sey, ohne Sinnlichkeit auf Sinnlichkeit zu wirken, die Natur des Conductors in die Sinnlichkeit anzugeben, und wie ein nichtsinnliches Wesen, ausser der Welt, in derselben auf alle ihre Theile auf eine nähere Art wirken könne, ohne ihm durch Extension nahe zu kommen, und näher zu deduziren, auf welche Weise Allgegenwart wirklich seyn könne, ohne mit den Dingen in Verbindung zu stehen.

XIII.

System der reinen Theologie.

Eilftes Kapitel,

Vorsehung Gottes.

Die Vorsehung Gottes können wir nur in uneigentlichem Verstande, als eine Eigenschaft des Universums annehmen, da wir sie bereits in der Allweisheit, die alles nach einem höchst vernünftigen Zweck ordnet, zugleich antreffen. Indessen geht diese, die Allweisheit, ins Allgemeine, da wir gewöhnt sind, die Vorsehung auf das besondere zu beziehen.

Allerdings ist es richtig, daß auch das kleinste Stäubchen im Weltganzen nicht ohne Bestimmung und Zweck vorhanden sey; daß vorzüglich vor jenem der Mensch dies in Beziehung auf sich annehmen dürfe und müße. Als ein Glied in der Gesammtheit

des Ganzen, wirkt er selbst in zahllosen Punkten auf das Unendliche um sich allenthalben her. Seine Thätigkeit muß also einen bestimmten Plaz haben, und ihre eigene bestimmte Beziehung. Das große Ganze kann ihn nicht für unbedeutend ansehen, weil er einen Theil seiner Existenz ausmacht. Daß alles an seinem Orte stehe, wo es in den großen Weltplan am schicklichsten eingreift und einwirkt, ist allerdings ein Gegenstand der höchsten Weisheit, so wie seine Fortdauer in Beziehung auf das Ganze in allen möglichen Momenten seiner Existenz.

Daß diese Bestimmung durchaus allgemein, und im Weltplan von Anbeginn schon enthalten gewesen seyn müsse, ergibt sich aus der Ordnung in der Succession der Dinge, und der Veränderung ihrer Zustände, kraft welcher eines aus dem Andern fließt, und als Wirkung und Ursache zusammen hängt. Wir müssen demzufolge annehmen, daß die höchste Weisheit (in diesem Falle auch allgemeine Vorsehung) von aller Ewigkeit her, nach einem allgemeinen Plane alles anlegte, der das Weltbeste zum Gegenstand oder Zweck hatte, und daß da-

durch alle besondere, auch die geringsten Zustände, in denen sich der Mensch und alles mit ihm befinden werden, die gehörige Laufbahn, und Schicksale vorgeschrieben erhielt, die ihnen, um in das Weltbeste einzugreifen, zukommen.

Da wir übrigens das Universum, und die in ihm vorhandene Kraft (die Gottheit) in städter Thätigkeit erblicken, und gewahr werden, daß eine allweise Ursache allenthalben wirke und herrsche; so können wir auch die Vorsehung Gottes, als Thätigkeit, für die Theile zu allen Zeiten zu sorgen, gar wohl annehmen. Unsere eigne Activität, die Bemühungen unserer Natur und Kräfte sind uns dafür Bürge, und wir erblicken in Selbstthätigkeit, von Vernunft oder Bedingungen außer uns geleitet, die Thätigkeit eines Theils der allweisen Gottheit.

Freylich können wir nicht sagen, der Theil der göttlichen Natur, der in uns wirkt, wirke mit der gränzlosen Weisheit und Vollkommenheit der Gottheit überhaupt. Nein! wir müssen immer bei dem Verhältniß eines geringen Theils, gegen ein un-

endlich großes Ganze stehen bleiben, und wir werden die Gründe der Beschränkheit dieses Theils sogleich einsehen.

Aber der Mensch als Theil bedarf auch zur Erhaltung seines Zwecks als Theil, nicht mehr Wirkungskraft und Thätigkeits-Vermögen, als er wirklich besizt. Vernünftige Sorge für sich selbst, Bestreben, durch Thätigkeit sich soweit glücklich zu machen, als er des Glücks zur Erhaltung einer behaglichen Existenz bedarf, ist Gang der Vorsehung göttlicher Natur in ihm.

Indessen hat die Thätigkeit des Menschen, und seine gröbere Natur ihre Gränzen, wo sie weder die Concurrenzen zu zwingen, noch das Nöthige immer zu leisten vermag. Daß aber die höchste Weisheit, die alles in allem erkennt, und allenthalben nach einem höchst vernünftigen Zwecke ordnet, diese kenne, und vermöge eines vollkommnen guten Willens dafür gesorgt habe, und vereint mit allmächtiger Kraft, zu allen Zeiten und Momenten wirke, auch die Erleichterung, und Hinwegräumung aller Schwierigkeiten aus der Ordnung der Natnr-Gesez-

ze ableiten könne, und helfen werde, auch dies ist ausser allem Zweifel: denn die Einrichtung des Ganzen ist höchstweise und vollkommen, und darum muß auch für alles gesorgt seyn, in allen Umständen, Zeiten und Momenten des Lebens. Die Erwartung, daß natürliche Begebenheiten dazu beiwirken werden, uns so zu erhalten, wie wir in den großen Plan gehören, wenn alle unsere Weisheit und Thätigkeit erschöpft sind, uns selbst zu helfen, ist weder Schwärmerey noch Unsinn; sondern eine evidente Wahrheit der Philosophie. Tadel kann nur den treffen, der ein gränzenloses Zutrauen auf die Wirkungen der Vorsehung, mit Vorbeygehung eigner Thätigkeit und Vernunft hat, die das eigentliche Werkzeug sind, wodurch die Vorsehung uns das Nöthige mittheilt; und verächtlich wird mir derjenige seyn, welcher Trägheit, Faulheit, Indolenz und Arbeitsscheue, hinter schwärmerische Ahndungen von wunderthätiger Hülfe verbirgt.

Allerdings ist auch für den Trägen, Thätigkeit-scheuen Menschen gesorgt, wie es der Ablauf allweiser Ordnung für ihn

schicklich macht. So ernähret sie die Bettler durch Barmherzigkeit, um diese unthätige Massen zu erhalten, die auf der untersten Stufe der Menschheit stehen, und nur im Verhältniß ihrer Bildung glücklich seyn können, und nach der Anwendung ihrer Thätigkeit es zu seyn verdienen.

XIV.

System der reinen Theologie.

Zwölftes Kapitel,

Gerechtigkeit und Güte Gottes.

Auch dieses sind nur in uneigentlichem Verstande besondere Eigenschaften Gottes, da sie in jenen der Allweisheit ebenfalls mit einbegriffen sind.

Gerechtigkeit ist die Erhaltung der Harmonie und Proportion zwischen allem, im besondere zwischen Würde der Selbstthätigkeit, und Glückseligkeit als ihrer Folge.

Die höchste Weisheit konnte dem Gange der Dinge nur gerechte Proportion beifügen, kraft deren Ursache und Wirkung sich in gleichem Verhältnisse befinden, so daß immer eine der andern vollkommen entspricht. Sie ist in der gröbern Sinnlichkeit die Bilance

zwischen Resultat und Wirkung, die sich correspondiren; die Ordnung in der Succession, das Gesez des Natur-Mechanismns, das nicht mehr hervorbringt, als die Thätigkeit wirken kann; die Gränze, die vor Verwirrung sichert, und die Harmonie in dem Ganzen nach bestimmten Verhältnissen aufrecht erhält.

In der feinern Existenz ist sie die Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit. Daß Selbstthätigkeit das Regulativ sey, wonach sich die Proportion des Glücks bestimme, ist deutlich, denn sie ist die wirkende Ursache desselben.

Eingeschränktheit an Bildung und Einsicht, Mangel an Fähigkeit bei sonst gutem Verstande, die rechten Gesichtspunkte aufzufassen, verleitete manchen Klugen zum Spott, bei der scheinbaren ungleichen Vertheilung der Glücksgüter der gröbern Sinnlichkeit. Von Assaph dem Juden an bis auf Voltaire den Weisen scheiterten viele an dieser Klippe, durch eine blos falsche Voraussezzung.

Sie legten nämlich auf den Genuß der gröbern Sinnlichkeit einen zu großen Werth

und hielten ihren Besiz für eine schickliche Belohnung der Tugend, und leiteten daraus die Disproportion zwischen Würde und Glückseligkeit her.

Genuß gröberer Sinnlichkeit ist nicht Zweck der feinern erhabenen Selbstthätigkeit, sondern nur Mittel der Erhaltung der gröbern Existenz. Der Besiz eines reichen Erbes als Eigenthum eines weniger Würdigen oder minder Tugendhaften, constituirt nicht den Begriff des Besizzes eines der Würdigkeit proportionirten Gutes. Tugend ist Wirkung der feinern Existenz, folglich können nicht grob-sinnliche Besizzungen mit ihr als Glück in Proportion stehen, sondern sind unter aller Würde und aller Tugend. Der Besiz eines großen Vorrathshauses, und gränzenloser Reichthümer können als Gegenstände des Genusses einer Person nicht mehr Werth enthalten, als der Besiz des blos Nöthigen zur Erhaltung. Alles kann der Besizzer nicht zur Lebens-Erhaltung und mehr nicht anwenden, als er zum Genuß für Sätigung, und zum Schuz gegen Witterung bedarf. Und hier besizt ein jeder, was ihm Noth thut; und jedem gefällt, was er gewohnt ist. Die

Mannigfaltigkeit in der Bereitung, die mehrere Schönheit der äußern Form, der größere Wohlgeschmack und das Raffinement zur Befriedigung der Wollust, sind dem Genuß mehr nachtheilig, als vortheilhaft. Sie stumpfen die Nerven des Geschmacks, und das Vergnügen des Genusses, sie machen durch stäten Gebrauch die Empfindung des Schönen unschmackhaft, gewohnt, und reizlos, sie geben der Wollust Unempfindlichkeit, und theilen ihr Schwäche mit, indessen die nothwendige Mäßigkeit der Aermern alle diese Uebel entfernt, und wahren Reiz im Lebens-Genuß erhält. Wer ohne Sorge und Thätigkeit herrlich lebt, lebt darum nicht so freudenvoll, als derjenige, der seltner diesen Genuß sich verschaffen kann. Er hat keinen Maaßstab, an dem er sein Wohlbehagen erkennen kann, da ein solches Leben ihm ein ununterbrochnes Einerley wird, indessen es dem Mäßigen Mannigfaltigkeit in das Leben mischt. Der Reiche ist zuverlässig minder sinnlich glücklich, als der, der nur sein nöthiges Auskommen hat. Ihn blendet also in seinem Urtheile der Schein. Nach seiner schärfern Empfindung beurtheilt er die abgestummpfte des immer wohllebenden, und irrt.

Fügen

Fügen wir die gemeine, aber sehr richtige Bemerkung hinzu, daß die Tugend nicht im Mistbeete der gröbern Sinnlichkeit gedeihe, daß Mäßigung und vernünftige Enthaltsamkeit die Bildung der sinnlichen Zustände selbst befördere, die das Wohlleben des Prassers immer im Zustande unbehaglicher Schwere zn erhalten strebt, daß der Mäßige freyer denkt, thätiger wirkt; so werden wir finden, daß ein nothdürftiger Besiz die reiche unversiegbare Quelle einer glücklicher sich vervollkommnenden Existenz unserer Zustände sey ein Mittel, das den Gang der Selbstbildung zur Erreichung höherer Würde, und ihr angemeßner höherer Glückseligkeit der Empfindung unserer Natur erleichtere.

Wo wäre also eine ungleiche Vertheilung der ewigen Gerechtigkeit möglich, als im Deraisonnement des Mißverständnisses? Hier wirken Unmäßigkeit in Proportion Erfolge, die ihr angemessen sind; dort Mässigkeit in ihrem Verhältniß entsprechende Resultate. Wer wird den Schluß machen: ich bin reich, darum bin ich glücklicher als der Aermere mit Tugend? oder jener besizt

viel, darum ist zwischen dem Besiz und dem Glück des Aermern und seiner Würdigkeit kein Verhältniß? Noch einmal — Essen Trinken, Geräthe und sinnliche Wollust, sind nicht die Glückseligkeit, die mit der Würde der Tugend in Harmonie stehet, und deren Erhabenheit von dem Werthe grob sinnlichen Glücks so weit entfernt ist, als der Himmel von der Erde.

Aber auch allenthalben ist Proportion und gerechte Vertheilung, überall harmoniren Ursache und Wirkung. Darum sind Empfindungen der Gesundheit und einer angenehmen Existenz das Loos der Weisen und Mäßigen; und Kränklichkeit, Stumpfheit und träge beschwerliche Existenz das Erbtheil des Wollüstigen, der in grober Sinnlichkeit ein Glück sucht, das sie nicht gewähren kann.

Gegen jene **Harmonie zwischen Tugend und ihr entsprechender Glückseligkeit**, hat der entschlossendste Spötter noch nichts Gründliches wachweisen können. Freylich lächelten sie mit Recht über die gewöhnliche Bestimmung der Gerechtigkeit Gottes im sogenannten orthodo-

doxen Sinne verschiedener Religionen. Härte und Barbarey despotischer Gefühle bildeten für Gottes Gerechtigkeit ein eben so menschliches despotisches Ideal, als das Joch war, unter dem die Erfinder dieser Meinungen seufzten. Selbst das System weiserer Moralisten vermochte sich nicht von einem herrschenden Vorurtheile ganz loszureissen, und behauptete, freylich consequent genug, nach dem System eines vollkommnen und unvollkommnen Zwecks des Universums, Moralität und Immoralität, Belohnung und Strafen.

Der Mensch, der immer in Proportion seiner Bildung handelt, ist immer auch in diesem Verhältnisse glücklich. Da nun endlose Abstufung in dieser statt findet, so findet dieses auch in Rücksicht der Glückseligkeit statt. Der höher gebildete Mensch findet den geringern unglücklich und bestraft; könnte er sich aber in die Stelle desselben sezzen, wo keine Empfindung eines höhern Glücks, als derselbe besizt, ihm den kleinen Genuß des Seinigen hindert, oder ihn unzufrieden mit seiner Existenz macht, so würde er anders urtheilen. Ewig weise Gerechtig-

keit herrscht in der allgemeinen Vertheilung des Glücks. Der Wurm im Staube liebt sein Leben mehr, als dessen Verlust, weil er es behaglich in seiner Art findet. Der Wilde findet sein Glück seiner Bildung angemessen, nach seiner Art, und ein Aristid unserer Zeiten nach der seinigen, in einem richtigen Verhältniß seiner Bildung. Wo träte also die Natur je aus dem gesezlichen Gange, um Strafe und Unglück zum Zweck der menschlichen Existenz zu machen, oder zum Gegenstand der Gerechtigkeit Gottes, als Strafe?

Unstreitig leitete dieses einen unserer besten neuern Philosophen dahin, Gerechtigkeit durch proportionirte Güte zu erklären. Ungerne wende ich dagegen ein, daß Proportion zwischen Würde und Glückseligkeit, einen ganz andern Begriff, als den der Güte enthalte. Hier ist strenges Recht, im vollkommensten Verstande des Worts: Natur, Ordnung und Gesez, das die ewige Weisheit sich selbst unmöglich anders vorschreiben kann.

Güte, sezt Mittheilung von Glückseligkeit außer der Harmonie mit Würde, oder der Vollkommenheit völlig

proportionirter Würde voraus, sobald wir sie hier einmischen wollen. Sie kann in dieser Beziehung keine Eigenschaft in Gott seyn, weil sie seiner höchsten Weisheit und Ordnung im Ganzen nicht entsprechen würde, indem die Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit darunter leiden müßte.

Sie ist auf diese Art keine wesentliche Eigenschaft Gottes, sondern eingeschränkter Wesen, die die Proportion der Gerechtigkeit nicht zu übersehen fähig sind, die schenken, aber nicht belohnen. Relativ können wir nur darunter die Allgemeinheit der göttlichen Natur verstehen, kraft welcher sie eine unbegränzte Neigung besizt, blos das Beste der Theile zum Zweck ihrer Existenz zu machen, auf keinen Fall aber ihre Unseligkeit oder Bestrafung.

In andrer Beziehung können wir die Mittheilung unsrer Existenz, als eines isolirten Ganzen, mit allen Kräften und Vermögen, die zur Tugend und Glückseligkeit leiten, aus einer Neigung Gottes zur Güte allerdings herleiten. Denn unsere Existenz, als Theil, macht uns allerdings vom Ganzen abhängig, und da diese Existenz eine Ein-

richtung der unendlichen Weisheit Gottes ist, die ihren Grund allein von dem allgemeinen Grund der ganzen Oekonomie des Weltalls ableitet, so sind wir allerdings genöthigt, auf Güte zu recurriren, weil vor der Existenz eines Zustandes überhaupt eine Würde, und folglich eine Proportion zwischen Würde und Existenz nicht gedacht werden kann. Dieß constituirt ihren Begriff im allgemeinen; und so fern können wir auch die Zustände, die im Progressus nach Proportion der Würdigkeit statt finden, aus der Güte Gottes herleiten, in sofern nämlich die Existenz überhaupt, nur aus ihr allein abgeleitet werden kann.

Auf diese Art erscheint also Gott, als Mittheiler göttlicher Natur aus sich selbst, und als höchst gütig das Geschenk unseres Vorhandenseyns, mit einem Vermögen, durch Unendlichkeiten von vollkommnern zu vollkommnern Zuständen über zu gehen.

Sie ist uns darum höchstwichtig, weil sie den Grund aller Religion enthält, ohne welche das religiöse Gefühl nie statt finden könnte, das kein Interesse beabsichtet, rein ist, und nur Dankbarkeit für schon erhaltne Wohlthat in sich faßt.

Reines

System der Religion

für

Vernünftige.

Dritter Theil.

Praktischer Theil derselben

oder

Religion im engern Verstande.

I.

Einleitung

in den praktischen Theil der Religion.

Wir haben in möglichster Kürze den theoretischen Theil aller Religion, oder die Theologie abgehandelt. Das ganze System derselben ist daher nicht gänzlich ausgeführt, und mehr ein Versuch, als ein vollendetes Werk. Indessen enthält es genug, um das Urtheil der Kenner darüber zu erfahren, und ob nicht der Verfasser in einem ihm verborgenen Irrthum sich befinde, den er sich zurückzunehmen verbunden finden möchte. Bis jezt hat mir wenigstens alles den Schein vollständiger

Ueberzeugung, die ein gültiger Entschuldigungsgrund seyn kann, warum ich hier mit einem von andern sehr abweichenden Religionssystem ans Licht trete.

So wie Ueberzeugung, da ich immer die Erfahrung zu Hülfe nahm, mich leitete, so wird der praktische Theil der Religion nachweisen, daß dieses System den Menschen um keinen Trost und keine Ruhe bringt, sondern sie auf den höchsten Punkt hinaufhebt: denn, wäre dieses System nichts weiter, als trockne Theorie einer fruchtlosen Speculation, so würde ich es der Mühe nicht werth geachtet haben, es Kennern und Denkern vorzulegen.

Man hat den Religionen wohl vorzüglich darum Werth beygelegt, nicht weil sie blos Begriffe entwickeln, sondern zugleich einen Einfluß in den Lebensgenuß bringen, dessen Folge, wahre oder scheinbare Glückseligkeit ist. Steinbart behandelte sie blos als Glückseligkeits-Lehre, und riß sein Publicum, das seinem Vortrage einen interimistisch-verdienten Beyfall nicht verweigern konnte, hin, bis Kant, und die neuern Moralisten nachwiesen, daß eine Religion als Glückseligkeits-Lehre, alle Moralität untergrabe, indem sie ein eigennützziges System

enthalte, welches von Interesse ausgeht, und Interesse sich zum Zweck macht.

Daß dieses tadelhaft sey, so lange eine Religion, frey von Eigensucht und Glückseligkeits-Interesse möglich ist, ist außer Zweifel. Eine reine Religion darf darauf nicht Ansprüche machen, irgend ein Interesse verschaffen zu wollen: sonst existirt sie blos in Beziehung auf dasselbe, und ihre Gefühle sind nicht edel. Die Sache der Sittenlehre ist es, die Glückseligkeit im Gefolge der Tugend nicht zwar als Zweck, wie die Moralisten sagen, sondern als Resultat der Sittlichkeit, herbey zu führen.

Der praktische Theil unseres Religions-Systems soll es zu leisten versuchen, ohne irgend ein Interessr zu beabsichten, ohne in die Gränzen der Moralität überzutreten, eine Art von Gewinn nachzuweisen, der mit der Art von Glückseligkeit der Tugend eigentlich nichts gemein hat.

Moralität bezieht sich allein auf Pflichten und die Gesellschaft, und verschaft dem Menschen dadurch reale Vortheile, ohne daß sie der Zweck seyn sollen. Dies kann

und darf die Religion, die lediglich den Menschen in Beziehung auf Gott darstellt, nicht thun: die Vortheile müssen also nur dahin zielen „den Menschen in Rück„sicht dieser Beziehung von Zweifeln zu be„freien; ihm ein helles Licht, über die ein„zigmöglichen Zwecke Gottes, durch Mitthei„lung seiner Existenz, zu verbreiten; ihn „über alles zu beruhigen, was Mangel an „Kenntniß dieses höchstweisen Zwecks Unan„genehmes in seine Imagination bringen „könnte, in allen möglichen Lagen seiner Exi„stenz, ihm Trost mitzutheilen, und ihm die „Weisheit und Güte der Gründe darzustel„len, welche diese Lagen für seine ewig vor„schreitende Existenz, nothwendig machen."

Die Religion wird sich also nicht damit abgeben, sich ihm als Bedingung der Erhaltung der Glückseligkeit aufzudringen: sie wird ihn weder durch Verheissungen täuschen, durch Hoffnungen trösten, durch Erwartungen sich angenehm machen; noch irgend eine Saite berühren, die das Interesse erwecken könnte, als Grund ihrer Annahme aufzutreten. Ihre Gränzen und ihr Zweck sind bestimmt. Täuschung muß in ihr nicht möglich seyn, und hintergangne Hoffnungen

und Erwartungen ihre Unrichtigkeit in keinem Moment der Existenz enthüllen.

Ihre Beschäftigung und Zweck beziehen sich nicht aufs Zukünftige, wie es seyn wird, sondern auf den Blick des Gegenwärtigen, wie alles bereits ist, und als dauerhaft durch Ewigkeiten bestesten muß. Sie macht Glückseligkeit nicht zur Bedingung des Glaubens: denn sie verwirft allen Glauben, und zeigt nach, daß die Glückseligkeit bereits mitgetheilt sey, und daß es blos an Bildung des Menschen liege, und an eignem Willen, sich derselbigen sobald zu bemächtigen als er will. Sie führt ihn zurück auf eine höchstweise Welt-Einrichtung, in der bereits, als im unermeßlichen Vorraths-Hause alles für ihn vorhanden ist, was er wünschen und besizzen kann. Die Ruhe und der Trost, die sie mittheilt, zielen nicht auf ein Zukünftiges, das ungewiß ist und täuschen kann, sondern auf ein wirklich Gegenwärtiges, das dem Gefühle die vollkommenste Stimmung der Zufriedenheit mittheilt, indem es dasselbe auf die Ueberzeugungen, und durch sie in allen Besiz leitet, der jeder Lage unserer Existenz angemessen ist.

Daß eine solche Ruhe, solcher Trost allen Vermuthungen des Glaubens und gespannter Hoffnungen vorzuziehen sey, und daß dadurch eine Religion, welche Ueberzeugung und wirklichen Besiz dessen, was andere in der Zukunft erst versprechen, Vorzug vor jenen verdiene, bedarf, so deutlich ist es, keiner weitern Erörterung.

Ich kann bei dieser Gelegenheit die Bemerkung nicht vorbeigehen, daß das Christenthum alle Lehrsäzze enthalte, aus welchen man ein reines System von Religion bilden kann, daß aber durch eine sonderbare Verwirrung, man dieselbe nicht immer auf die reine Entwickelung dieser Grundsäzze leitete. Christus sprach mit vieler Wahrheit im Allgemeinen von Gott und seinen Eigenschaften; Paulus nicht minder. Alle Lehrer der Kirche folgten diesem Beyspiele, und selbst die Vernünftigsten dieser Zeit. Aber statt daraus Ueberzeugungen zu deduziren, so giengen sie diesen Weg vorbei, und deduzirten daraus Glauben, und bloße Hoffnungen. In ihrem Urtheile fanden sie durch einen gewaltigen Sprung in der Natur die gegenwärtige Existenz in allen Momenten, beziehend auf eben so viele Momen-

te in der Zukunft, in welcher jedes Leiden dieser Zeit, dort in der Zukunft eine ihm angemessene Entschädigung finden soll. Dadurch wurde nun der ordnungsmäßige Progressus unterbrochen. Ursachen und Wirkungen getrennt: denn statt, daß sie in ewig ununterbrochnem Gange zusammenhängen, so sollte nach ihnen z. B. das Leiden dieser Zeit, eine selige Ewigkeit im Zukünftigen wirken, wodurch das Leben der Menschen zu einer zusammenhängenden Reihe von Ursachen ohne Wirkungen, und die Zukunft eine andre zusammenhängende Reihe von Wirkungen ohne Ursachen in dem Besiz ward. Immer war also die ganze Länge des Lebens zwischen Ursache und Wirkung. Bei aller dieser Inconsequenz ist nicht zu läugnen, daß so schief und irrig der praktische Theil der christlichen Religion bearbeitet wurde, der theoretische Theil, alle die Wahrheiten enthielt, welche in unserm Systeme anzutreffen sind, und es lag nicht an ihrem Mangel, daß sie nicht besser benuzt wurden, sondern an dem Mangel derer, die ihren Einsichten eine schräge Richtung gaben, die von dem wahren Zweck entfernte.

So enthält unstreitig die christliche Religion die Grundsäzze, daß Gott Alles in

Allem erfülle, daß er selbst das το παν εν παντω sey, daß er nicht ausser der Welt, sondern in der Welt alles allenthalben wirke; daß wir nach seinem Ebenbilde hervorgebracht sind, daß wir als göttlichen Geschlechts, und Theilnehmer seiner Natur die Benennung der Kinder Gottes verdienen; daß die göttliche Natur es sey, die in uns wirke, beides Wollen und Vollbringen; daß Gott allweise, allgütig, allmächtig und allgegenwärtig und zwar an und in allen Orten sey; daß er in uns wohne, und leite und regiere; daß seine Gerechtigkeit ohne Gränzen, und seine Liebe allumfassend sey; daß alles gut sey, was von ihm ist, u. s. w.

Anstatt aber, daß diese vollkommen wahre Lehre, die der menschliche Verstand aus seiner Natur schöpfte, in der praktischen Anwendung den Menschen auf gegenwärtigen Besiz eines dem Zwecke seiner Existenz entsprechenden Lebensgenusses hätte führen sollen, so gieng der Weg derselben davor vorbei, und leitete durch ein System von Verheißungen, Hoffnungen und Erwartungen den Menschen auf die Lebensverachtung, auf weitgehende Verläugnungen des Zwecks al-

les

les Daseyns, und täuschte ihn mit leeren Hoffnungen in der Zukunft.

Ich sagte, täuschte ihn, mit Vorbedacht, nicht, als wäre Täuschung der Zweck der Lehrer des Christenthums, nein! sondern die Folge eines von ihnen redlich geglaubten Systems.

Da die Dauer des Menschen progressiv ist, d. i. in der Zeit oder Succession existirt, so hängen nothwendig Ursachen und Wirkungen an einander, und sind unzertrennlich. Jeglicher Zustand ergiebt sich aus dem vorhergehenden, und alle Aufopferungen vor vielen Jahren können keinen Wechsel in diese Ordnung der abwechselnden Zustände im gegenwärtigen Augenblick hervorbringen. So bereitet Mäßigkeit, das Wohlbehagen der Existenz in ihr anhängenden Momenten der Existenz, und das Opfer der Sinnlichkeit belohnte sich unmittelbar. Eine Mäßigkeit, die ich vor Jahren ausübte, kann meinen jezzigen Zustand nicht bestimmen, der lediglich eine Folge der ihm zunächst vorausgehenden Ursache ist. Ursachen springen nicht über eine Reihe anderer Ursachen hinweg, um nach

Jahren, jezt eine Wirkung hervorzubringen. Wenn also der Christ auf Hoffnungen sich des frohen Lebensgenusses beraubte, so mußte er sich nothwendig hinter dem Vorhange der Zukunft getäuscht finden, wo er Nichts dafür antraf, sondern blos eine Existenz nach gleichen ewigen Gesezzen der Ordnung der Natur fortsezte, wo der vorhergehende Augenblick die Wirkung des Folgenden enthält und vorbereitet.

Hieraus deduzire ich den Irrthum, der nothwendig Täuschungen zur Folge hat, sobald die theoretischen Säzze des Christenthums auf eine unrichtige Art auf die Zukunft leitend, angesehen, und als praktischer Theil der Religion gelehrt werden.

Aber Redlichkeit nöthiget mich, und zwar auf eine angenehme Art, hier frey zu bekennen, daß der Haupt-Inhalt des theoretischen Theils der christlichen Religion, bey Voraussezzung der Wahrheit meines Systems, als vollkommen und einleuchtend richtig nachgewiesen werden könne; daß ich es für ein leichtes Geschäft halte, in Maaßgabe derselben es gegen alle mögliche Einwendungen der scharfsinnigsten Zweifler zu

retten, daß selbst alles, was ich gegen solche theoretische Säzze geschrieben habe, von selbst zerfällt, sobald der Theolog die Billigkeit hat, einzusehen, daß das Christenthum keinen Gott ausser der Welt, und keinen verschiedenen Grund der Wirkungen und Thätigkeit im Universo und seinen Theilen lehre; zu bekennen, daß dieses System, das ich hier vorlege, nichts anders, denn ein stiller Versuch ohne Geräusch sey, das Christenthum zur Würde einer reinen Religion zu erheben, indem ich es unternehme, die Art vorzuzeichnen, wie man praktischen Erfolg aus seiner Theorie deduziren könne; und öffentlich zu gestehen, daß meinem ganzen Systeme nicht Selbsterfindung, sondern die theoretischen Wahrheiten des Christenthums allein zum Grunde liegen, wie jeder Beobachter aus den zerstreuten Winken urtheilen kann, wo ich mich der eignen Ausdrücke dieser Religion, bey Deduzirung der Wahrheiten dieses Systems bedient habe.

Glauben competente Richter, daß ich einem Versuche gewachsen sey, diesen Grundsäzzen gemäß, eine genugthuende Apologie

des theoretischen Christenthums zu unternehmen, so will ich sie liefern, und mit eben der Entschlossenheit und Ernst für dasselbige streiten, als ich genöthiget war, bey den unrichtigen Petitionen vieler seiner Verfechter, es zu widerlegen, und den Ungrund der Meynungen nachzuweisen, die man in demselben finden will.

II.

Vollständigkeit dieses Religions-Systems, welches allen Glauben verläßt, und lediglich auf Ueberzeugung beruht.

Eine Religion, welche den Menschen nöthiget, ohne hinreichende Beweise, Lehrsätze zu glauben, als Wahrheiten, die sie, als solche nachzuweisen, keine statthafte Gründe enthält, und eine Art von Autorität anwendet, Vermuthungen und Meynungen in ein Religionssystem zu bringen, eine solche Religion ist für vernünftige Denker untauglich, und ihre Foderung, ihr Glauben beyzumessen, gleicht dem Eigendünkel und der Arroganz, die wir in allen Fällen verschmähen, wenn uns jemand unerweisliche Meynungen aufdringen will. Kein Mensch, der die Würde der Vernunft schätzt, wird bloßen Meynungen mehr Beyfall schenken, oder so viel schenken, als Evictionen. Eine Religion wird dadurch zu einem Meynungssystem herabgeniedrigt, das uns zu

immerwährenden Zweifeln berechtiget, weil es keine gültige Nachweisung zuläßt, und Glauben fodert, wo die Vernunft den Mangel der Gründe bemerkt, die sie als Wahrheiten anzunehmen, verbietet.

Bauen wir nun gar die Beruhigungen des Lebens, die Motive unserer Selbstverläugnungen auf bloße Meynungen, ohne hinreichende Gründe, so können wir die ewigen Zweifel nicht entfernen, ob unsere Aufopferungen nicht höchst vergebliche Bemühungen sind, ohne Noth und Gründe einen frohen Lebensgenuß für fehlschlagende Hoffnungen und Erwartungen dahin gegeben zu haben. Was würden wir, die wir im Zeitlichen Weisheit genug besizzen, und auf Religion zu wenig anwenden, demjenigen antworten, der von uns foderte, unser Eigenthum, auf bloße Hoffnung eines Gewinnstes, und Möglichkeit eines gänzlichen Verlustes desselben, anzulegen? Nur Wagniß, Habsucht und Geiz, kann das Ungewisse und Unsichre dem Gewissen vorziehen und so thöricht handeln. Und mit dem Eigenthum unserer Vernunft sollten wir verpflichtet seyn, auf Hoffnung gewissem Besizze zu entsagen, auf grundlose Versicherungen

in der Zukunft, das Glück unseres Lebens zu verläugnen, und durch einen Glauben, der uns wenigstens eben so gut täuschen, als unsern Erwartungen entsprechen kann, bewegen lassen, neben dem Zweck aller Existenz, immer im Besiz des bestmöglichsten Guten, beym Gefühl dessen würdig zu seyn, vorbeyzugehen, und positive Belohnungen zu erwarten, die uns sicher fehlschlagen müssen, da alles in Ordnung abläuft, und jede Ursache ihre Wirkung neben sich hat, und keine Reihe von andern Ursachen und Wirkungen überspringt?

Aus diesem Grunde ist es für eine reine, wahre Religion entehrend, gewissen Lebensgenuß, auf unerweisliche Hoffnungen einer durchaus unbekannten Zukunft, als Opfer zu verlangen, und eine Ascetik vorzuschreiben, welche die völlige Behaglichkeit der jedesmaligen Existenz zerstört, und schwärmerische Aussichten in die Ewigkeit, die uns fremd ist und also täuschen muß, an ihre Stelle zu sezzen. Eine Religion also, welche Verläugnung aller Sinnlichkeit fodert, beruht auf Mißverständnissen und Mangel einer vernünftigen Aussicht in die Zukunft. Daß der Mensch zu allen Zeiten

und in allen Momenten der glücklichsten vernünftigen Existenz würdig sey, ist Zweck derselben. Immerwährender Genuß derselben, in progressiven Fortschritten der Würdigkeit, seine Bestimmung. Beraubung und Genuß sind Widersprüche. Erstere bringt Unbehaglichkeit und freywillige Uebernahme von Leiden auf chimärische Hoffnungen in das Leben; Lezterer mit vernunftmäßiger Behandlung begleitet, alles glückliche Wohlbefinden, nach dem allgemeinen Zwecke des Weltbesten, in dasselbe. Ueberhaupt ist dieses ein Gegenstand, dessen Behandlung der Moral zukommt, und mit dem sich die Religion nie als religiösen Gegenstande beschäftigen, sondern nur nachweisen darf, daß er nicht innerhalb ihrer Gränzen liege, und daß Religionen Unrecht thun, sich in die Diätetik des Menschenwohls einzulassen, und die Früchte eines verdienstlichen vernünftig geführten Lebens, durch schwärmerischen Glauben und täuschende Versprechungen, grundloser Hoffnungen zu vernichten. Aus ihren Lehrsäzzen läßt sich durchweg nichts ähnliches ableiten, da sie allein den Menschen, nie in Beziehung auf leere Zukunft, sondern auf Gott sich denkt, wie sie ihn zu allen Zeiten überzeugend erkennt.

Da erscheint er aber als Geber der Glückseligkeit, die wir mit Dankbarkeit annehmen, nicht aber verschmähen sollen; als wirkend auf unsere bestmöglichste Existenz, nicht als freywillige Beraubungen fodernd, welche das Gefühl der Erkenntlichkeit im Aufkeimen ersticken; als Wohlthäter und gütig, der giebt, um zu genießen, nicht reizt, und Güter kennen lehrt, um mit Härte uns ihren Genuß zu versagen. Die Vernunft tritt dem zu, und schreibt für den Lebensgenuß Pflichten vor, die uns denselben immer reizend erhalten. Regeln der Mäßigung, um ihn mit höchstem Wohlbehagen zu genießen; und Regeln der Weisheit, um ihn mit der ruhigen Zufriedenheit, desselben nicht unwürdig zu seyn, hinzunehmen. Reine und wahre Religion breitet nur ein weites Gefild von reizenden Aussichten der Gegenwart um uns her, wo die Gottheit ihre Güter darlegt, und dem zweckmäßigen Genuß darbietet, und die Vernunft entwirft Klugheitsregeln, wie wir sie genießen müssen, um immer zufrieden und heiter zu seyn, und Ueberzeugung richtiger Beurtheilung zeigt uns für alle Momente unserer Existenz durch alle Ewigkeit, die immerwährende Fortdauer der gütigen Gesinnungen Gottes, die uns in einem immerwäh-

renden Genusse eines sich vervollkommnenden Lebens, durch zahllose Veränderungen unsers Daseyns, erhalten wird. Hier schmeicheln uns nicht fehlschlagende Hoffnungen, nicht leere Erwartungen. Der ordnungsvolle, ewig- feste Gang der Natur; gemachte Erfahrungen an uns selbst, und um uns her, überzeugen uns von der Gewißheit einer Existenz unter diesen Bedingungen, und wir hoffen *nichts* Gutes, sondern sind des Guten durch Ewigkeiten gewiß.

Wir eilen zur nähern Deduktion der Religion und ihrer reinen herrlichen Folgen zurück, um nicht dem Faden der Ordnung vorzugreifen, oder ihn zu zerreissen.

III.

Religion.

Die Theologie zeigte uns, „was wir „von Gott erkennen;" Religion bezieht sich näher auf uns, und macht uns damit bekannt, was „wir dabey empfinden." Erstere mittelte blos die Lehre von Gott aus. Leztere wirkt unmittelbar auf den Menschen selbst, und bestimmt die Gefühle, die aus der Beziehung auf jene Wahrheiten entspringen.

Daß sie weder Gebote enthalte, noch Vorschriften von aussen auflege, daß sie rein in ihrem ganzen Umfange sey, und keinen Zweck der Selbstsucht und des Interesses beabsichte, indem sie selbst Zweck ist, haben wir bereits nachgewiesen. Frey und unabhängig entstehen die Religionsgefühle aus der Darstellung der Erkenntnisse von Gott, abgenöthigt ohne allen Zwang. Der Vernünftige kann sich ihnen nicht entziehen, weil er es nicht wollen kann. Die Religion wird ihm ein Bedürfniß, das in seiner freyen

Natur begründet liegt. Erkenntniß ist das Saamenkorn, das die Gefühle als Frucht hervortreibt, von ihr unzertrennlich ist, und das Gefühl überrascht, dahin reißt, und mit den erhabensten Empfindungen anfüllt.

Nur eine solche Religion ist eines solchen Wesens, als der freye Mensch ist, anständig und seiner würdig. Erhaben über allen Zwang, unabhängig und frey, darf ihn nichts einschränken. Keine Unbestimmtheit seine Gefühle verdunkeln, keine Schwärmerey sie verunedlen, keine Autorität sie fesseln, keine undeutliche Meynungen sie herabwürdigen. Sie muß vollständig dem Maaße der Erkenntniß entsprechen; keine Heucheley muß sich nicht einmischen, sie nicht Empfindungen erpressen, die nicht unbedingt, und mit leichter Wahrnehmung von selbst hervorgehen. Ehrfurcht, Anbetung, Bewunderung und Dankbarkeit, müssen unerkünstelt, unaufgefordert, aus der lichten Darstellung der Erkenntniß heraufgehen, und wie Wirkung und Ursache frey zusammenhängen.

Wenn wir annehmen wollten, es wäre Religion Pflicht oder göttliches Gebot, so würden wir ein falsches Licht auf die Gott-

heit werfen müssen: denn nichts ist deutlicher, als daß eine Art von Selbstsucht in ihr vorausgesezt werden müßte, sobald sie Bewunderung, Ehrfurcht, Anbetung und Dankbarkeit von dem Menschen als Pflicht erforderte. Das Gebot Gottes würde uns diese Ehrsucht als Zweck seiner Thätigkeit darstellen, und nicht das Weltbeste, sondern die Ehre Gottes diesen Zweck enthalten.

Kant erklärt eine solche Darstellung für praktische Abgötterey, Er sagt: „Abgötterey in praktischem Verstande, ist noch immer diejenige Religion, „welche sich das höchste Wesen mit Eigenschaften denkt, nach denen noch etwas anders als Moralität, die für sich taugliche Bedingung seyn könne, seinem Willen in dem, „was der Mensch zu thun vermag, gemäß „zu seyn.“ (Kritik der teleologischen Urtheilskraft S. 435. Note)

Wir gestehen Herrn Kant diese Bemerkung ein, indem sie vollkommen richtig seyn müßte, wenn nur nicht Moralität, als Zweck der Religion vorausgesezt würde. Daß Religion und Moral, Theologie und Pflichten = System ganz verschiedene Dinge seyn; daß die Religion blos die

Beziehung des Menschen auf Gott, die Moral lediglich die Beziehung des Menschen auf sich, die Gesellschaft, und den Weltzweck enthalte, indem Religion ohne Zweck ist, dies haben wir bereits sattsam nachgewiesen. Daher haben wir auch die Theologie und Religion nicht auf den praktischen Beweis gegründet, ob wir gleich eingestanden haben, daß er als Supplement die speculative Vernunft unterstüzze, und den Beweis der Existenz Gottes auch von der moralischen Seite genommen soviel stringenter mache, ja wir könnten sogar zugeben, daß er interimistisch dem speculativen Beweise vorausgehen könne, so lange nicht ausgemittelt ist, ob wir uns Gott als Ursache der Welt, *in*, oder *ausser ihr*, denken müssen.

Es frägt sich nun allerdings: entspringen die Gefühle der Religion, aus dem Sitten-System, oder einem andern? sind Ehrfurcht, Bewunderung der Größe Gottes, Anbetung und Dankbarkeit Pflichten der Moral, die wir als göttliche oder menschliche Gesezze mit einem sittlichen Zweck uns denken können?

Ich glaube mit Recht, dies verneinen zu können. Vorerst, und was das gültigste und

stärkste ist, was dafür gesagt werden kann, so wirken diese Religions-Gefühle gar nicht auf den moralischen Zweck, sich der Glückseligkeit würdig zu machen, so wenig als auf den allgemeinen Zweck des Universums, — das Welt-Beste. Denn da das Objekt dieser Gefühle nicht der Mensch überhaupt ist, sondern sie nur Resultate der Vorstellungen oder Empfindungen sind, die von selbst aus der Erkenntniß Gottes nach seinen Eigenschaften im Universo abfließen, und sich aus ihnen nichts weiter deduziren läßt, als eine Stimmung unserer selbst, welche von dem moralischen Gefühl zu ihrem Vortheile benuzt werden kann, ohne daß dieses eben Zweck der Religion sey, so ergiebt sich von selbst, daß die Moral nicht ihre Quelle, folglich sie auch nicht Pflichten seyn.

Wir würden gegen den Begriff der Moral uns versündigen, wenn wir Religion mit ihr zusammen werfen wollten.

Moral ist die Wissenschaft von den Gesezzen unserer freyen Existenz.

Religion ist uns nicht Vorstellung der Vernunft, Gesezze als göttlicher Gebote, sondern das **selbstthätige Gefühl**

welches aus der Erkenntniß Gottes, als Grundes alles Existirenden, mit gränzlosen Eigenschaften entspringt.

Da nun die Gefühle, welche aus der Erkenntniß Gottes, als höchst weisen, gütigen, mächtigen rc. Grundes der Welt hervorgehen, nicht Gesezze der Sittlichkeit zum Grunde haben, sondern die ganze *reine* Anschauung unseres Erkenntnisses von Gott in Rücksicht seiner Existenz, so sind sie vom moralischen Gefühle durchaus verschieden, deren Gegenstand die Gesezze der Freyheit sind, nicht aber die Existenz Gottes.

Ja, unser moralisches Gefühl empört sich unmittelbar gegen eine Vorstellung dieser Gefühle, als Pflichten oder göttlicher Gebote. Was sagt es uns, wenn wir uns Gott vorstellten, als forderte Er: „bewundre mich" „habe „Achtung und Ehrfurcht gegen mich" „sey „dankbar" „bete mich an" dieses würde allerdings die höchste Philautie oder Eigenliebe voraussezzen, und in Gott die große Eigenschaft der „Selbstgenügsamkeit, oder „der Unabhängigkeit des Wohlseyns von allem

„lem andern, ausser vor sich selbst, Bedürf„nißlosigkeit“ vernichten.

Offenbar, wenn jene Gefühle, von Gott auferlegte Pflichten wären, würde dadurch seine gänzliche Unabhängigkeit von Neigungen und Bedürfnissen (die Seligkeit Gottes) aufgehoben werden, und Bewunderung, Ehrfurcht, Anbetung und Dank, Bedürfnisse und Neigungen in ihm voraussezzen, sie zu erhalten. Diesem aber widerspricht unter dieser Darstellung Herr Kant geradezu, (Kritik der praktischen Vernunft S. 214.) sie können also auch nicht Gesezze, als göttliche Gebote enthalten, oder moralischer Abkunft seyn. Oder man müßte annehmen wollen, daß die Moral Gesezze enthielte, die als göttliche Gebote erscheinen, und Gesezze, die nicht als solche erscheinen können.

Dieses weist also einleuchtend nach, daß es Erkenntnisse und Gefühle gebe, die zur Moral nicht gerechnet werden dürfen, sondern selbstständige Gründe enthalten, die von ihr getrennt, und nicht Grund des Pflichtensystems sind, und die wir deshalb, daß sie lediglich aus dem Erkenntniß Gottes her-

vorgehen, unter dem Namen der Religion charakterisiren.

So hätten wir also die Selbstständigkeit der Religion genugthuend nachgewiesen, so wie den Unterschied zwischen ihr und der Moral, und wir können also mit mehrerer Dreistigkeit auf ihre Entstehung und die Entwickelung ihrer Gefühle, aus dem Erkenntnisse übergehen, ohne uns weiter aufzuhalten.

IV.

Nähere Deduktion der Religion.

Erstes Kapitel,

Selbstgenugsamkeit und Seligkeit Gottes in ihren Folgen.

Wir haben in der Theologie diese Eigenschaften Gottes anzuführen, größtentheils darum unterlassen, weil sie hauptsächlich von speculativem Gebrauche, und ein Gegenstand der Bemerkungen sind, die nichts mehr herbeyleiten, als was die Erkenntnisse der Eigenschaften, seiner Größe und Macht zunächst schon leisten müssen.

Sie sind uns mehr dazu dienlich, die Beschaffenheit der Religion anzuzeigen, und daß sie ohne Zweck und Pflicht vorhanden seyn müssen. Indessen verdienen sie allerdings ein Gegenstand unserer Aufmerksamkeit zu seyn, weil sie auf unser Gefühl nicht ohne

Einfluß sind, und „die Unabhängigkeit unse„rer Gefühle, und aller Religion“ in das deutlichste Licht nicht nur sezzen, sondern auch selbst: „Gefühle in uns erwecken, die damit harmonisch sind.“

Denken wir uns Gott (nach welchem System wir wollen) als allgenugsam und selig, so hat Kant vollkommen Recht; und wir können uns in Ihm durchaus kein Bedürfniß vorstellen, wie es auch Namen haben möge. Er kann und wird demzufolge von uns überall nichts fodern, was auf Ihn Beziehung haben könnte. Er fodert weder Ehre, noch Hochachtung, noch Anbetung, noch Unterwerfung, noch Gehorsam, noch Dank, noch irgend Etwas, um seinetwillen. Sich selbstgenugsam, ohnehin schon über alles selig, vermag Nichts, *in Ihm* diese Selbstgenugsamkeit und Seligkeit zu beeinträchtigen, weil sie in einem über alles erhabenen Wesen statt findet.

Freylich — wenn wir uns Gott als Ursache ausser der Welt denken, so entflieht uns der Beweis für diese Behauptung, und alles wird bloße Speculation. Ein Wesen, das im Universo an nichts Theil nehmen kann:, ein Wesen von blos

intelligibler Natur, zu dessen Beseligung das ganze Universum, das sinnlich ist, nichts beyzutragen vermag, als daß es höchstens die Idee erzeugt, daß es glückselig sey; ein Wesen, das nicht in Beziehung auf Etwas, sonden im Nichts (ausser dem realexistirenden Universo) sich aufhält, welche Seligkeiten kann dieses Wesen im leeren Raume, wo es an allen möglichen Gegenständen von Seligkeit fehlt, wohl besizzen?

Aber — wie sehr verändert sich der Schauplaz, wenn wir uns Gott in dem unendlichen Ganzen denken; im Besiz alles Möglichen als vorhanden; im Genuß aller Uebersicht der Harmonie und Ordnung, die in demselbigen anzutreffen ist; Herr über alles, so weit die Unendlichkeit reicht, und Quelle alles dessen, was ist, im gegenwärtigen Daseyn, in allem, durch die gränzlose Ausspannung des Universums selbst! Hier nur ist Zufriedenheit, mit allem was er wirkt, gedenkbar; hier nur anschaulich, wie Er als Quelle aller Thätigkeit, mit endloser Freyheit sich selbstgenugsam und selig seyn kann. Hier nur sind reale Objekte, die jenes herbeyführen können, indessen eine armselige Leerheit ausser der Welt, und die Un-

endlichkeit um Ihn her, in tiefen Finsternissen einer ewigen Macht Ihn umgeben würde.

In uns erweckt die Betrachtung dieser Lage Gottes, als in der Welt, Allgenugsam und Allselig, die Empfindungen seiner Erhabenheit über alles. Alles ist, wie Er es will, Alles gut, und so, daß *Nichts* seinen Zweck, der der beste ist, stöhren kann. Wir fühlen uns gedrungen durch uns selbst, auszurufen: Wie erhaben ist Gott, die Quelle alles dessen was ist — wie herrlich alles um ihn her, da Alles Ihm wohlgefällt, und Nichts seine Seligkeit stöhrt! — Er bedarf Nichts, denn Alles ist sein, und auch Ich bin sein. Er ist zufrieden mit allen seinen Werken, Er ists auch mit mir. Irrthum und Unvollkommenheit meiner Zustände vermögen Seine Seligkeit nicht zu stöhren, dadurch, daß sie Ihn unzufrieden machten; Nein! Er kennet was wir thun müssen, und wie wir, um ins allgemeine Beste einzugreifen, handeln sollen; und weder Mißfallen, noch Tadel, noch Unzufriedenheit, denn sie würden seine Seligkeit stöhren, begleiten unsere Wege;

wir sollen nicht vollkommen seyn, wie Er es ist, weil unsere Natur es nicht zuläßt, wir sollen aber immer vollkommner werden, durch angestrengte Selbstthätigkeit, ohne je von Ewigkeit zu Ewigkeit zu ermüden, oder aufzuhören. Diese Bemerkung kann und wird meinen Eifer nicht im Guten herabstimmen, oder mich in dessen Vollendung lässig machen. Ich weis, das Glück einer jeden bessern Lage, zu welcher mich Selbstthätigkeit erhebt, hängt allein von ihrem Eifer und Ernste, und vom rastlosen Bestreben ab, mich der Glückseligkeit würdig zu machen. Ich will alles Gute meiner unendlichen Natur zum Weltbesten benuzzen, gemeinschaftlich mit Allem dahin arbeiten, um die Peripherie meiner Thätigkeit, meines Werths, und mit ihm meiner Seligkeit, die in meiner Hand steht, zu erweitern. Ich will nach dem Besiz der Zufriedenheit mit meinem Daseyn, die nicht grundlos ist, streben; ich will mich unabhängig von Zweifeln und Allem machen, was diese Zufriedenheit stöhrt. Ich will mich zum Bewußtseyn von wahrer Würde hinaufschwingen, dadurch, daß ich meine Kraft in ihrem ganzen Umfange wirken

lasse, um eine Art von Selbstgenugsamkeit zu erreichen, wie sie mir und meiner Lage angemessen ist.

So wird vorerst das Gefühl gereizt; Moralität eilt hinzu und bemächtigt sich der Geistes-Stimmung, und Vorsäzze und Ausführung folgen sich unmittelbar auf dem Fuße.

V.

Nähere Deduktion der Religion.

Zweytes Kapitel,

Allweisheit Gottes in ihren Einflüssen auf das Gefühl.

Es versteht sich wohl von selbst, daß wir unmöglich den Willen haben können, ein System für das Gefühl selbst zu entwerfen, das desselben weder nöthig hat, und in endlosen Nüanzirungen erweckt wird, noch von irgend einem Vortheile seyn würde, da das Religions-Gefühl nicht erkünstelt, sondern frey natürlich seyn muß. Wir haben aus diesem Grunde auch nur die Deduktion desselben, aus dem Erkenntniß übernommen, um den Zusammenhang zwischen beyden, und die Selbstständigkeit beyder nachzuweisen.

Noch müssen wir auch hier wiederholen, daß aller Trost und alle Zufriedenheit, die so

reichlich aus der Religions-Quelle abfließen, nicht beabsichteter Zweck der Religion, sondern unmittelbar sich ergebende Folgen ihres Vorhandenseyns vorstellen; daß sie unzertrennlich an ihre Existenz gebunden sind und sie mit ausmachen, daß also kein Vortheil oder Nuzzen Zweck sey, sondern blos dadurch die Nothwendigkeit resultire, wie der Mensch sich in Beziehung auf Gott in jeglicher Lage denken müsse.

Diese Art von glücklicher Existenz ist nicht moralischer Natur, weil sie das Vortheilhafte unserer Zustände im Leben, nicht aus der Würdigkeit oder der Tugend ableitet, sondern aus dem Erkenntniß von Gott allein, mithin blos religiöser Art ist. Der Moral bleibt es überlassen, durch freyen Zutritt die Gemüthsstimmung zu benuzzen, *um das weite* Feld ihrer Thätigkeit leichter anzubauen und fruchtbar zu machen. Wir unterscheiden daher immer zwischen „was fühlen und „empfinden wir„? und zwischen „zu was ver„pflichtet uns unsere Existenz, wie sie ist„? wir unterscheiden daher sorgfältig „Ruhe, „und Zufriedenheit m i t u n s e r e r Lage, „in soferne sie der Weisheit, Güte und „Macht Gottes entspricht, und von den Be-

„merkungen derselben sich herleitet“ von „Ruhe und Zufriedenheit mit uns selbst, „in sofern moralisches Verhalten, und Thä„tigkeit im Guten den Grund derselben ent„halten.“

Erstere bezieht sich blos auf das Allgemeine; leztere auf das Besondere. Jene mittelt unsere Berechtigungen zur Zufriedenheit über unsere totale Existenz aus; diese die Befugnisse zur Zufriedenheit über uns selbst, in einzelnen Lagen des Lebens. Jene leitet sich von der Beziehung ab, in der der Mensch sich auf Gott, und allgemeine Bestimmung denkt; diese aber von besondern Beziehungen, in denen der Mensch sich auf sich selbst, die Gesellschaft und den Werth einzelner Handlungeu vorstellt.

So groß auch der Umfang der erstern immer seyn mag, so enthält er doch nicht die Gefühle der leztern d. i. der Mensch kann im allgemeinen über seine Existenz beruhigt seyn, ohne Zufriedenheit mit sich selbst, die aus moralischem Verhalten entspringt, zu empfinden; oder, jene giebt ihm nicht eigenen Werth der Selbstthätigkeit, sondern zeigt ihm blos den Werth seiner Existenz und Natur überhaupt, welche durch moralische An-

wendung oder Benuzzung erst im besondern gebildet wird, zu besondern Zwecken.

Ich glaubte diese Bemerkung um so nothwendiger, als es sonst leicht seyn würde, dahin induzirt zu werden, die Synominität des Tons und der Ausdrücke zu verwechseln, und Moralität da, wegen Gleichheit gewisser Ausdrücke gewahr zu werden, die unbestimmt, eine Art von Empfindnng zu *enthalten* scheinen, wo keine gesucht werden muß.

Wir werden deshalb wohlthun, den Begriff der Zufriedenheit näher zu bestimmen. „Religiöse Zufriedenheit ist Wohlge„fallen an seiner Existenz überhaupt, in so„fern sie aus der gründlichen, vernünftigen „Betrachtung entspringt, daß wir durch einen „allweisen und allmächtigen Grund, zu nichts „anders, als unserm Besten, *immer und* zu „allen Zeiten, wie unsere Lage auch beschaf„fen seyn mag, und unter allen möglichen „Bedingungen derselben vorhanden sind.“

„Moralische Zufriedenheit ist „die Folge der sittlichen Handlungen, das „Wohlgefallen an uns selbst, in soferne es „aus der Betrachtūng der Fortschritte ent„springt, die wir durch Selbstthätigkeit in „der Tugend gemacht haben.“

Diese Gesichtspunkte nöthigen uns, bey der Religion immer ins allgemeine zu gehen, den Menschen nie als Grund seiner Zufriedenheit, sondern Gott dafür anzusehen; dabei ohne alle Rücksichten auf Handlungen und Selbstthätigkeit zu verfahren, und Lezteres der Moral allein zu überlassen.

Nehmen wir die Zufriedenheit unter den Gesichtspunkt als Zweck, so dürfen wir erstere, die religiöse, nur als göttlichen Zweck, oder Zweck Gottes, bei unserer Bestimmung überhaupt; leztere, die moralische aber, nur in soferne als Zweck der menschlichen Selbstthätigkeit annehmen, als sie blos Folge ist: denn eigentlich ist sie nie lezter, sondern höchstens Nebenzweck, da die Tugend, oder das oberste Gut der lezte Zweck der Moralität allein seyn soll, vereinigt mit dem vollendeten Gut, der Glückseligkeit, als Folge der Tugend, oder der Würdigkeit.

Aber eben so müssen wir die religiöse Zufriedenheit nicht als lezten Zweck Gottes denken: denn dieser kann nur, die bestmöglichste, allen unsern Lagen angemessene Glückseligkeit seyn, wie sie überhaupt den Bedingungen unserer Existenz entspricht.

Sie ist im strengsten Verstande, nur Folge des Erkenntnisses Gottes, und zwar nothwendige Folge, für die richtig urtheilende Vernunft, und nur Zweck Gottes in der Hinsicht, wie alles zugleich als Zweck und als Folge gelten kann.

Zufriedenheit und Beruhigung mit unserm Zustande, sind applicative Wirkung des Religons-Gefühls auf unsere gesammte Existenz, aber deshalb nicht weniger Inhalt des religiösen Gefühls, oder Gefühl selbst, welches durch Urtheils-Kraft geordnet wird.

Wir gehen nun zu den Religions-Gefühlen selbst über, welche aus der Erkenntniß und Betrachtung der göttlichen Allwissenheit und Allweisheit entspringen.

Sie bestehen in Bewunderung eines vollkommnen Plans, der Uneingeschränktheit des göttlichen Erkenntnisses im Unendlichen; des Danks, beim Bewußtseyn, daß unsere Glückseligkeit im Zweck des Weltbesten mit einbegriffen sey; der Unterwerfung unserer Einsichten unter die gränzlose Weisheit, die alles nach Ordnung einrichtet, und mit alles erkennendem

Verstande leitet; und einer tiefen Verehrung, Achtung und Anbetung, dieses unermeßlich weisen Wesens, das im ganzen Universo regiert.

Allenthalben wies uns die Erkenntniß der Weisheit Gottes, Absicht, Plan und Zweck nach. Der weitgehendste Tadel des Spötters scheitert, an dem Umfang dieser Weisheit. Ueberall entdeckt die Vernunft Zusammenhang, und Eingreifen in den grossen Plan, selbst mitten in den Trümmern zusammenstürzender Reiche, findet mitten in der Zerrüttung der Anarchie den Saamen der Ordnung, der nach allweisen Gesezzen Staten und Gesezze bildet, und ihnen neues Leben und neue Existenz giebt. Nichts ist überflüssig, und alles an seinem Orte. Der Widerstreit in der Natur ist scheinbar, und mit einwirkend zum großen Zwecke. Da Rom entstand, und aus einer Rotte von Räubern ein kleiner Staat ward, widersezten sich die Nachbaren, um Rom zu vertilgen. Rom überwand sie und alle Schwierigkeiten, und wurde der größte Staat der Welt. Hätten seine Nachbaren es nie bekriegt, die Eifersucht seiner Nebenstaaten es nie bekämpft, immer würde Rom

ein kleiner unbedeutender Staat geblieben seyn, ohne Rolle auf dem großen Schauplaz der Erde. Anarchie ist nicht Gesezlosigkeit überhaupt. Ein Staat in Anarchie enthält eine Gesellschaft, die blos die Rechte der Natur anerkennt, und keine der Oberherrschaft. Keine Republik kann ohne Anarchie ihre Form erhalten, wenn diese vorher in Despotismus bestand. Alle Gesezze desselben werden aufgelößt, alle Vorschriften zertrümmert: denn sie stimmen nicht mit Freyheit. Ehe nun der Staat gebildet ist, und Form erhält, befindet er sich im Zustand des bloßen Naturgesezzes, wo der Wille eines jeden von seiner Macht und Klugheit abhängt. Klugheit und Macht reiben sich, und im Entstehen des neuen Systems, fallen die Opfer derselben, als hinweggeräumte Hindernisse, die es wirklich oder *scheinbar* waren. Die Bildung des Staats, ein Saamenkorn, das in der Gährung der Anarchie gedeiht, und aus diesem fruchtbaren Boden hervorsprießt, steigt in seinem Wachsthum nur allmählig herauf. Die Massen der Mächte und der Einsichten nähern sich nur allmählig: denn der Verstand fodert Ueberzeugung, und die Freyheit Zeit, nicht Uebereilung.

In-

Indessen nun die Allweisheit des Unendlichen, durch solche Mittel auf einen herrlichen Zweck wirkt, tadelt der Kurzsichtige die Wege Gottes in der Entfernung. Es kommt ihm ungerecht vor, daß sie nicht andere Mittel einschlägt, nicht ihn um Rath fragt, und seine eingeschränkte Klugheit zum Muster ihres Verhaltens nimmt. Gewiß, wäre irgend ein näheres zweckmäßigeres Mittel unter den Bedingungen der Nothwendigkeit, die sie zulassen, möglich, so würde es der höchsten allumfassenden Weisheit Gottes nicht entgehen.

Was verdient mehr Bewunderung, wenn aus einer angepflanzten Colonie, still und ohne Geräusch ein Staat hervorgeht, der ohne andere zu verschlingen eine unbedeutende Nulle bleibt, oder wenn aus Trümmern der weit fassendsten Zerrüttung, ein mächtiges System von Ordnung hervorgeht? Aber der ungebildete Mensch, träge und arbeitscheu, und ohne Gefühl für das göttliche Große, drückt lieber die Erde in Formen, und macht hundert einerley Gestalten aus einer Form, als daß er fähig wäre, ein Meisterstück aus dem ungeformten Marmor-

block zu hauen. Was nicht gewöhnlich ist, tadelt der gewöhnliche Mensch. Der thätige, kraftvolle steht bewundernd vor dem großen Schauspiel der ordnenden Weisheit, beobachtet die Glieder der Kette, die an einandergereiht wurden, und erwartet, überzeugt, daß alles Zweck habe, das Ende, ohne zu tadeln. Der gewöhnliche Mensch steht da wie ein Grashalm, das ein Thier erwartet, es zu verschlingen, weil es einmal so Gewohnheit ist. Der Starke, ist einem Gebürge gleich, um dessen Gürtel Donner und Sturmwinde heulen, Blizze rasen, das aber unerschüttert und fest, seine Gipfel über alle Wolken erhebt, und mit seinem Haupte über die Erde hinab blickt, und das wohlthätig die Strahlen der Sonne erleuchten. Und wenn Berge sich mitten ins Meer stürzten, wenn die Erde ihren Rachen eröfnete und Länder verschlänge, wenn der Säugling von der Brust seiner Mutter gerissen, von Barbaren erwürgt würde, wenn der Engel des Todes Pestbeulen über Länder säet, oder mein Fuß einen Wurm zertritt, wenn Ungewitter die weiten saatreichen Triften zerschmettert und verheert, oder meine Hand eine unreife Aehre pflückt: werde ich zweifeln, ob Gott allweise sey, was geschieht,

sey groß oder klein? Eure Wege sind nicht meine Wege — das Maaß eurer Einsicht, nicht der Maaßstab der Meinigen.

Es giebt nur ein herzerhebendes Schauspiel — die Natur, und der Gang der Veränderungen und Begebenheiten in ihr. Je mehr alle Elemente im Streit zu liegen scheinen, je weiter scheinbare Verheerung sich erstreckt, und Zerrüttung reicht, je größer ist das Gefühl der Bewunderung des Weisen, dem dies alles als Masse in der Hand eines allweisen Bildners erscheint. Desto höher und glänzender geht die Ordnung hervor, desto heller strahlt das Licht der höchsten, gränzenlosen Weisheit. Zerrüttung ist die Quelle der Ordnung, Zerstöhrung die Quelle des bessern Seyns, und Tod, die Quelle des herrlichern Lebens. Alles — alles ist gut, was geschieht. Zerstöhrung schränkt das göttliche Erkenntniß nicht ein, Zerrüttung nicht die Allgewalt seiner Weisheit und Macht. Naturanarchie ist nicht die Gränze, woran seine Regierung scheitert, oder das non plus ultra, wo sie stehen bleibt, und unthätig wird. Alles ist diensames Mittel zum vollkommensten Zweck.

So giebt es keine unversiegbare Quelle der Bewunderung, der Anbetung, des Danks und der Unterwerfung, als die Ueberzeugung, daß alles, was geschieht, von einem allweisen, allgütigen und allwissenden Wesen vorbereitet, geordnet und geleitet wird, und unter seiner höchstvollkommnen Regierung stehe. Unsere Zufriedenheit mit allem ist gränzenlos, ohne Schwärmerey; *unser* Vertrauen auf Gott, gründet sich auf die Felsenfeste Ueberzeugung dieser Weisheit und Güte: Er kann und wird uns nicht verlassen.

Und stürzte ein Weltsystem in Trümmer,
Und umgäben uns rings umher seine Ruinen;
Und stünde vor uns drohend, der Engel des Todes —
Im lezten Hauche des Lebens —
Gott! bist du unsere Zuversicht —
Deine Weisheit und Güte, die *Quelle fester Ruhe*.

IV.

Nähere Deduktion der Religion.

Drittes Kapitel,

Fortsezzung.

Bey der Betrachtung unserer Vernunft über alle Eigenschaften Gottes, entsteht, sowohl im Allgemeinen, als Besondern, jenes Religionsgefühl, von welchem wir geredet haben. Unser Erkenntniß, obgleich von allumfassender Natur, und in ihr vollkommen, wird durch die Lage unserer Construktion beschränkt, wodurch im Ganzen die Resultate unserer Einsichten, nur der Peripherie dieser Lage angemessen erscheinen, und die Urtheile, nicht immer richtig und gründlich sind, so wenig sich gegen dieselbe in gewissen Beziehungen einwenden läßt. Wenn zum Beyspiele Lissabon, Messina oder sonst eine Gegend vom Erdbeben verschlungen oder zertrümmert werden, so beurtheilen wir eine solche Er-

scheinung aus dem gewöhnlichen Gesichtspunkte eines gegenwärtigen Interesse. Es ist Schade! es ist ein Unglück! dies sind die ersten Ausbrüche des allgemeinen Urtheils. Aber offenbar ist dieses Urtheil eine übereilte Beschuldigung: ein Tadel der höchsten Weisheit, welche in der Natur regiert und alles ordnet, und entspringt daher, daß wir zu sehr alles um uns her, *auf unsere Lage* reduziren, und mehr in besondern, als allgemeinen Beziehungen urtheilen. Giengen wir den Weg, den reife Vernunft uns vorzeichnet, so würden wir in allem, es sey noch so verheerend in seinen Momenten, die bildende Hand der ewigen Weisheit, den festen Gang von unveränderlichen, festen Naturgesezzen gewahr werden, und wir würden allerdings zum Tadel befugt seyn, wenn Länder und Städte Nicht untergiengen, *sobald* der ordnende Lauf der Naturgesezze es erheischt. Wir würden auf Nichts bauen können, wenn das große Triebrad derselben, nur einmal still stünde, oder dem einzelnen Interesse das Naturgesez aufopferte. Sobald Ursachen keine Wirkungen mehr zur Folge haben, und wir es bemerken, sobald muß unsere Thätigkeit und das ganze System unserer Ruhe und Glückseligkeit und alle Moralität aufhören,

weil kein Gutes sichere Folgen hätte, und wir vielleicht endlos nach einer Würde streben könnten, die uns nie zu Theil würde, wenn die Ordnung in der Succession nicht fest und unabhängig wäre.

Von dieser Beschaffenheit ist alles, was in der Welt auf uns Beziehung hat. Sittliches und gröberes Sinnliches, hat feste Gesezze zum Grund, die in Keines Macht stehen, sie zu verändern. Die moralische Welt hat eben so gut Gesezze einer unbedingten Nothwendigkeit, als der Natur-Mechanismus überhaupt. Sittlichkeit verleiht absolut nothwendig Würde, und hat schlechterdings Glückseligkeit zur Folge; und wäre dieses nicht ein unabänderliches Gesez der sittlichen Welt, so würde kein Grund vorhanden seyn, das Gute und die Tugend uns angenehm zu machen, oder uns zum Bestreben zu reizen, sie uns zu verschaffen. Daraus entspringt eine unbezweifelbare Regel: „der einsichtsvolle Tugendhafte kann „nie unglücklich seyn, durch seine Tugend.“

Ob dieses durch Nebendinge und Beytretung von Concurrenzen nicht möglich sey, wird sich nachweisen lassen. Es ist an dem, die Tugend wird oft verkannt, oft sogar be-

straft, weil sie das kurzsichtige Auge des Richtenden entweder nicht entdecken kann, oder nicht entdecken will. Besonders könnte die Politik dergleichen Schlachtopfer des Patriotismus nachweisen, besonders wenn demokratische Tugend sich genöthiget sieht, despotischer Unterdrückung die Spizze zu bieten. Der Sklave nennt ihn einen schurkischen Rebellen; der Despot einen *nichtswürdigen* Verbrecher. Mag in ihren Augen lieber eine ganze Nation in verächtlichen Ketten schmachten, wenn nur Einer völlig frey ist! Dies bleibt das Urtheil der Prävention. Eben so tadelt vielleicht der anarchische Demagoge, die Systeme wohleingerichteter Monarchien und den Patriotismus, der diese Verfassung für das Glück eines Staates am besten findet, und nennt ihn einen schurkischen Sklaven, *der Ketten liebt*, und Sklaverey der Freyheit vorzieht. Nur der Weise steht zwischen beyden in der Mitte, und bemerkt, daß alles so seyn müße, wie es ist: daß in Republiken der Mensch so tugendhaft seyn könne, wie in Monarchien, und in Monarchien, wie in Freystaaten. Die Tugend und die Würde des Menschen geht nicht aus der Staatsverfassung hervor, und ihre Freyheit kann der finster-

ste Despotismus nicht einschränken, weil sie blos in der Natur unserer Existenz begründet liegt, die kein Despot der Erde verändern kann. Sie kann nach endlos zahlreichen Punkten würken; und braucht die Gränzlinie der Staatsverfassung gar nicht zu berühren, es sey denn, daß der Mechanismus der sittlichen und sinnlichen Natur, nach dem Plane der ewigen Weisheit, diese Berührung nothwendig mache, die sich alsdann derselben als Mittel bedient, einen großen Zweck zu vollenden. Man zerreißt den Patrioten nicht mit Pferden, und kneipt ihn mit glühenden Zangen nicht, weil er ein Patriot, sondern weil er nicht einsichtsvoll genug war, alle Umstände so abmessen zu können, daß sein Plan ein, sondern daß er fehlschlagen mußte. Cromwell, vor dem die Könige sich beugten, und Washington rc. waren erst verbrecherische Rebellen, vor deren Glück nachher Monarchen sich beugten und Könige Ehrfurcht hatten. Eben so war es, als Rom aus einer Republik ein monarchischer Staat ward. Julius Cäsar wurde ermordet und sein Tod von den Freyheitliebenden mit Beyfall angesehen, die hernach einem August huldigten, und

einem Commodus, Caligula und Elagabal schmeichelten.

So richten sich die einseitigen, trägen, ungebildeten Urtheile, gewöhnlich nach dem äussern Schein des Glücks; und Strafen treffen mehr den Unglücklichen, als den Schuldigen.

Wenden wir dieses nun auf den Menschen besonders an, und fragen wir: warum ist das Erden-Glück so ungleich, so unharmonisch vertheilt, daß der minder Gute dessen gewöhnlich mehr besizt als der Tugendhafte?

Die Beantwortung ist ungleich leichter, als es bei ersten Blicke scheinen möchte. Vorerst: „Eben in der mehrerern sinnlichen „Glückseligkeit liegt wahre *Harmonie, wenn* „der minder tugendhafte sie, und der tugendhafte sie nicht besizt, sodann geht die „Tugend nicht aus dem Glücke der gröbern „Sinnlichkeit, sondern aus ihrem Mangel zunächst, als aus einer Veranlassung, hervor.“

Da zwischen Tugend und Glückseligkeit Proportion und Harmonie seyn muß, so würde gerade diese hinwegfallen, sobald gro-

des sinnliches Glück, Reichthum, der der Ueppigkeit Nahrung ist und Gift der Tugend, die Belohnung derselben seyn würde. Die Tugend hat keinen Preis und keine Taxe. Millionen bezahlen sie nicht, und sind weniger verhältnißmäßige Belohnung derselben, als die kleinste Summe der nothwendigsten Bedürfnisse, die ihr nicht gefährlich werden. Wer ihr das tägliche Brod, und mäßigen Lebensgenuß schenkt, der ehrt sie; wer ihr Reichthum schenkt, der prostituirt sie. Ersteres sezt Hochschäzzung ihrer Grundsäzze, die Grundsäzze der Mäßigung sind, voraus. Lezteres zeigt Mißtrauen, und hält sie für Heucheley, und darum theilt sie dem Tugendhaften Reichthum zu Befriedigung der Ueppigkeit mit. Ueberall ist Reichthum und die Verzierungen des Vorurtheils, kein Lohn für ächte Tugend, die solche Belohnungen, wenn sie dafür gelten sollen, verachten muß. Der Tugendhafte wird auch den Reichthum nie schäzzen, um anderer Tugend damit belohnen zu können: denn er weis, das dieses keine Vergeltung für sie seyn kann und darf. Er wird Menschen-Elend erleichtern, Hungrige speisen, Durstige tränken, Nackende kleiden, weder um Tugend zu belohnen, noch um seinen Lohn

in der Zukunft zu machen, oder Vergeltung zu erhalten, sondern blos um seine Pflicht gegen Dürftige zu thun, und das Elend zu mildern.

Das, was Belohnung für die Tugend seyn soll, muß mit ihr in Harmonie und Verhältniß stehen. Sie besitzt intensiven Werth und Würde; und die Belohnung muß ebenfalls innern Werth besizzen. Alle, auch die höchsten Reichthümer, und sinnliche Glückseligkeiten, besizzen aber blos einen „ein„gebildeten Werth" und es würde also aller Welt Reichthum, und alles grob-sinnliche Erdenglück noch nicht Belohnung für die geringste tugendhafte Handlung seyn können. Alle Völker, die in dem Stande der Natur lebten, in welchem nur das gilt, was Nothdurft ist, würden für den schönsten Diamanten das nicht geben, was er uns werth zu seyn scheint, und für Millionen, keine Mahlzeit, welche blos das Gefühl der Menschlichkeit und Gastfreyheit dem Dürftigen darreichen. Ein einziges Stück Brod ist im Hunger mehr werth, als alle Summen der Erde, wenn es nicht mehr zu missen ist, und die Erhaltung des Lebens davon abhängt; und in einer heißen sandigten Wü-

ste, ist ein Brunnen kostbarer, als eine Diamanten-Grube. Die Könige von Europa liefern Schlachten, um ihre Seideinkünfte zu vermehren. Der herumstreifende Araber, um den Besitz einer Quelle; und wirklich, wenn ein Grund des Krieges gültig seyn kann, so ist es mehr der, der um die Quelle Wassers ausbricht, als der, der Länder erobert.

Wir sehen also deutlich, daß das, was man gewöhnlich Glückseligkeit nennt — Reichthum — keine Belohnung für die Tugend seyn kann: denn sie kann davon für sich nicht mehreren Gebrauch machen, als ihrer würdigen Denkungsart entspricht. Dem Mäßigen helfen für sich alle Summen nichts, welche das Maaß seiner Bedürfnisse übersteigen. Er vermag weniger Wohlthätigkeit auszuüben: das ist wahr. Aber die Gesinnungen des Tugendhaften verrathen seinen Werth; nicht die That. Auch der Wollüstling und Verschwender kann wohlthätig handeln, ohne deshalb der Würde des ärmern, gutgesinnten Tugendhaften gleich zu kommen. Und muß denn die Erleichterung von Menschen-Elend, gerade aus der Hand des Tugendhaftesten kommen? Der Wollüstige,

der Werth auf sinnlichen Genuß sezt, fühlt gewiß die Beraubung desselben inniger, als der Mäßige. Sein Gefühl wird stärker überrascht, um mittzuheilen, weil er, an Noth nicht gewöhnt, sie abscheulich finden muß. Die ewige Weisheit konnte die Glücksgüter nicht mit mehrerer Gerechtigkeit vertheilen, als wenn sie dieselben in die Hände derer gab, die an gröberer Sinnlichkeit Behagen finden. Sie sind am fähigsten zum Austheilen und zur Barmherzigkeit, die aus Sinnengefühl hervorgeht.

Auch ist allerdings darin Proportion und Harmonie, daß dem minder Tugendhaften die gröbern Glückseligkeiten, und nicht die der Tugend, und dieser nicht jene mitgetheilt werden. Grobes findet nur Glück in dem, das seinen Neigungen *entspricht*; das Feinere in dem Gleichartigen seiner Natur. Weder S o l o n noch A s s a p h, waren in diesem Punkte weise. Ersterer verachtete den Reichthum des C r ö s u s blos darum, weil er vor dem Ende des Lebens verloren gehen könnte, nicht weil er i n s i c h, keine Belohnung enthält; und Lezterer, weil er glaubte, der Mensch würde für seine Glückseligkeit bestraft. Selbst der Ausspruch des

Weisen gefällt mir nicht, der darum den Reichen in die Hölle versezte, weil er als ein Reicher lebte, und den Armen in den Himmel, weil er auf Erden nicht zeitliche Glücksgüter besaß. Der Mißbrauch des Reichthums kann nur da seine Folgen haben, wo er vorfällt. Er theilt die Folgen der Unmäßigkeit mit, und raubt die höhern Vergnügungen der sittlichen Bildung. Warum sollte er dorten bestraft werden, wo er keine Folgen mehr bewirken kann, weil er nicht mit hinüber geht, und also nicht mehr bestrafen kann? Warum soll gerade der Arme deshalb glücklich werden, weil er nicht prassen konnte und es ihm an allen Veranlassungen fehlte, ein üppiges Leben zu führen? Ist denn Reichthum ein wirkliches Glück und für den Tugendhaften eine weise Belohnung? Belohnt zu werden, weil man nicht sündigen konnte, ist kein weiser Grund der Belohnung.

Ueberdem „geht die Tugend nicht aus „dem Glücke der gröbern Sinnlichkeit, son„dern aus ihrem Mangel zunächst, als einer „Veranlassung, hervor."

Der neuere Moralist wird sagen, „sie „geht überall nicht aus der Sinnlichkeit hervor,

„sondern aus dem moralischen Gefühle.“ Wir sind deshalb aber in keinem Streite: denn nach den bereits angeführten Gründen, ist feinere Sinnlichkeit, und moralisches Gefühl, **Eins und Ebendasselbe.**

Die Bemerkung, daß die Tugend in dem Boden des Reichthums nicht gedeihe, weil Reichthum mehr die Ueppigkeit und Befriedigung gröberer Sinnlichkeit erleichtere, als die Selbstverläugnung, ist zwar sehr trivial, aber nichts desto weniger sehr wahr. Da dieser Grundsaz in allen moralischen Schriften, und auf allen Kanzeln zu allen Zeiten abgehandelt wird, so führen wir ihn blos an, als eine allgemein richtig anerkannte Wahrheit.

Mangel des groben *sinnlichen* Glücks veranlaßt sowohl die Bestrebung zur Tugend, um ein ungleich edleres Etwas an die Stelle des Mangels zu sezzen, als unter gewissen Umständen, die unterste Brutalität, wenn zugleich Mangel an Bildung mit ihm sich vereiniget. Er ist die Quelle pöbelhafter Gesinnungen, und der untersten Moralität der Handlungen, folglich

lich eigentlich nicht Grund, sondern blos Veranlassung, zutretende Unterstüzzung zur Bildung nach moralischen Prinzipien. Wer sich die Befriedigung der gröbern Sinnlichkeit aus Mangel nicht verschaffen kann, befindet sich in einer Lage, wo er Muße und Zeit hat, nachzudenken, und wo ihn nichts stöhret, als höchstens nicht zu befriedigende Wünsche, deren Eitelkeit ihm die zunehmende Selbstbildung deutlich macht.

Wir finden also, daß die Frage über die ungleiche Austheilung gröberer Glücks-Güter, die dem Tugendhaften selten zu Theil werden, sich von selbst dahin auflöse, daß eben darin Weisheit und Güte anzutreffen sey, daß sie grade so und nicht anders vertheilt wurden. Wir finden darin Harmonie und Proportion, daß der Sinnliche, grob Sinnliche, und der Tugendhafte, moralische Glückseligkeit als Folge ihrer Tugend hinnehmen. Eine solche Bemerkung kann also nicht anders, als das Religions-Gefühl der Zufriedenheit mit den Wegen der ewigen Weisheit und Regierung, (oder Vorsehung) stärken und heben, statt es nie-

derzuschlagen. Wer Mangel an gröbern sinnlichen Vergnügungen noch als ein Leiden, noch als Mangel ansehn kann, dessen Einsichten und Moralität sind noch ungebildet, und er versteht noch nicht, die Tugend zu würdigen, weil er Beraubungen sinnlicher Gegenstände für drückenden Mangel ansieht.

Damit will ich den Wunsch *nach einem* behaglichen, aber vernünftigen Lebensgenuß nicht tadeln. Es ist immer besser, nicht ganz arm zu seyn, als an allem Mangel leiden. Es thut dem Tugendhaften auch wohl, gröbere Sinnlichkeit nach den Bedürfnissen seiner gröbern Existenz zu besizzen, und vertheilen zu können; aber es ist auch gewiß, daß ihr Besiz nicht ohne Gefahr ist, weil die Leichtigkeit, die Neigungen befriedigen zu können, selbst den Weisesten in einzelnen *Fällen hinreißen* kann. Wer ihn nicht hat, kann sich damit beruhigen, daß er sicherer seinen Progressus fortwandeln könne, als der ihn hat, und sich damit trösten, daß der höchste Regierer der menschlichen Schicksale am besten wußte, was für ein Loos den Menschen zum Ziele seiner Vervollkommnung am sichersten und nächsten leiten werde. Immer wird er in allem Veranlassung finden, dankbar zu

seyn in allen Lagen, weil ihr Zweck, wie er erkennen kann, gut ist. Es wird ihm also, wenn er weise genug ist, Rerum dignoscere Causas, oder auf den Grund, warum alles so und nicht anders ist, zurückzugehen, nie an Bewegungs-Gründen fehlen, religiös zu seyn, und aus diesem Gefühl eine allgemeine Zufriedenheit über seine Lage zu schöpfen, die jede — wenigstens ganz erträglich machen wird.

VII.

Nähere Deduktion der Religion.

Viertes Kapitel,

Heiligkeit Gottes.

Die Lehre der Theologie, von der Heiligkeit Gottes, ist nicht minder fruchtbar an Religionsgefühlen, als die vorhergehende. Auch sie stimmt das Gemüthe zur Bewunderung eines Gottes, dessen Wille durchaus gut ist, und der seiner Natur nach nichts wollen kann, das nicht gut wäre. Sie reizt das Gefühl der Anbetung mit zutraulichen Empfindungen, die uns wohl thun, und die uns zeigen, wie angenehm es sich in dem Schooße eines Wesens ruhen läßt, das so ganz gut ist, dessen Gesinnungen so väterlich sind, daß aus ihnen nichts hervorgehen kann, was uns je über unsere Glückseligkeit beunruhigen könnte. Sie zeigt uns diesen guten heiligen Willen mit aller Macht versehen, alles was er enthält, auszuführen. Dies

giebt unserm Vertrauen auf Ihn einen festen sichern Grund der Gewißheit, der auf keine Hoffnungen gegründet ist, die täuschen können, und läßt uns alles Gute, alles, was wahrhaft gut und glücklich macht, von Ihm mit evidenter, apodiktischer Gewißheit erwarten. Für den, der sich selbst mit rastloser Thätigkeit bildet, ist sie eine Quelle von gränzenlosen Gefühlen sicherer Ahndungen seiner großen progressiven Vervollkommnung. Sie enthält eine wichtige Lehre zur Berichtigung unsers Gewissens, und sezt der Schwärmerey desselben gehörig Maaß und Ziel. Sie veredelt alle Zaghaftigkeit der Verzweiflung, verleiht Standhaftigkeit und Muth, aus religiösem Grunde, und vollendet die Zufriedenheit des Menschen mit Gott, und sich selbst.

Alle diese Gefühle beruhen auf einem sichern Grunde des Erkenntnisses, daß Gottes Wille „nur gut, und nie anders als gut „seyn, und daß er keinen andern Zweck haben „könne, als des Menschen wahre, ächte, „dauerhafte Glückseligkeit und derselben Würdigkeit.“ Sie ist es, welche ächte Liebe zu Gott befördert.

Wir verstehen aber darunter nicht, was der Moralphilosoph darunter versteht, „wil-

„lige Haltung seiner Gebote“ denn dies ist eigentlich „freiwillige und innige Werthschäz„zung der Gesezze der Sittlichkeit selbst, die „man aus inniger Anerkennnung ihres „Werths schäzt, und deshalb gerne thut, auch „wirklich gerne thun kann,“ sondern „sie ist „die vollständige Ueberzeugung der freyen, „unabhängigen, durch nichts verdienten Zu„neignung Gottes, und seines *guten väter„lichen* Willens zu uns überhaupt, die ihn „vermochte, blos unser Bestes zum Zweck sei„nes Willens zu machen, ehe wir durch „Sittlichkeit desselben würdig werden konnten. „Das uns hinreißende Gefühl, bei der Beo„bachtung, daß er uns eine Natur mittheilte „von selbstständiger Kraft, die uns fähig „macht, der Erhaltung seines Zwecks durch „Selbstthätigkeit würdig zu werden, und uns „in dieser Gestalt ansehen zu *können*“

Gott ist und erscheint als höchstgütiger Mittheiler einer in die Vollkommenheit, mit endlosen Fähigkeiten, ablaufenden und wirkenden, göttlichen Natur, der keine Motive, des eigenen Interesses und der Selbstliebe damit verband; der blos glücklich machen wollte, vermöge seines vollkommen guten Willens, der nur um unsertwillen thätig war

und immer ist. Vater alles dessen, was ist, und seine Kinder seiner Natur, und darin ihm ähnlich; der Immer mittheilt und nie fodert, weil er nichts bedarf; der mit Wohlthaten ununterbrochen überschüttet, ohne Ersaz zu wollen; der den Menschen fähig machte jener Weisheit, die ihm Quelle der Freude und Zufriedenheit in allen Momenten des Lebens wird, weil sie ihn überzeugt, daß Gottes Absichten und Zwecke nur gut und höchst weise seyn können; daß alles dazu beiträgt, unser Wohlseyn zu sichern, zu gründen und herbey zu leiten; daß er unerschöpflich seyn wird, durch Ewigkeiten, uns ohne andere Absichten, als auf unsere Seligkeit wohlzuthun, und daß diese Quelle der gränzenlosesten Liebe zu uns in keiner Unendlichkeit je versiegen kann; daß keiner verlassen ist, als in Selbsttäuschung und Wahn; und daß nichts, was wir denken und thun können, Gott zu vermögen im Stande sey, seine gütige Gesinnungen in Absicht auf unser Bestes zu verändern, sondern daß er heute, Morgen, und in aller Ewigkeit immer derselbe bleiben werde, der er ist und war, und seiner guten höchstvollkommnen Natur nach, nur bleiben kann

So weit es ist vom Aufgang bis zum Nieder-
gang,
weit hinaus über des lezten kennbaren Fixsterns
Bahnen —
über zahllose Milchstraßen von Sonnen und
ihren Welten —
wo der Verstand, des Unendlichen Gränzen
nachspäht,
und späht er Ewigkeiten hindurch, sie nicht
findet —
wo er zurück schwindelt im Gedanken-Fluge
durchs Unermeßliche —
Da überall weht in dem All seine Liebe —
glänzt das Licht seiner väterlichen Gnade,
um das Werk seiner Macht —
Um seine Kinder.

Welche Gefühle einer innigen Zuneignung, muß diese wahre Betrachtung nicht uns entlocken! Nimm alles zu Hülfe, reines und pathologisches Gefühl, du kannst deine Zuneigung, deine Dankbarkeit in *kein* Verhältniß sezzen, gegen die Fülle seiner Güte und Liebe zu allem. Lobte und dankte ihm jede Erde und Sonne, und alles, was im unermeßlichen endlosen Ganzen ihn erkennt, es käme dem nicht gleich, was er gegen das Ganze fühlt, und gegen Alles thut.

Und in diesem großen, unermeßlichen Ganzen ist kein Atom, ist nichts vorhanden,

was sein heiliger guter Wille nicht zu seinem Besten bestimmt, und dazu gebildet hätte; und nichts kann uns scheiden von seiner allumfassenden Liebe. Nicht Irrthümer, nicht Fehler, Nichts — ganz Nichts ihn unzufrieden machen mit uns: denn seine Weisheit zeichnete unserm Leben die Bahn, wie er sie Erden und Welten zeichnete. Er erkennt den Grund aller Irrthümer und Mängel, und will nicht erndten, wo er nicht säete; nicht Früchte, wo der Baum keine Wurzeln hat, und alles weis er zu lenken zum Besten der Welt im Ganzen, und derer Theile.

Hier ist also Liebe zu Gott, die aus der Ueberzeugung seiner blos wohlthätigen Gesinnungen zu uns entspringt, allerdings möglich. Dankbarkeit ist uns gleichsam Bedürfniß. Anbetuug der Ausbruch des Religionsgefühls, der Bewunderung und der Erkenntniß seiner höchstvollkommnen Eigenschaften.

Wenn die Moralität diese Stimmung unseres Gemüths gehörig benuzt, so kann die Heiterkeitsvolle, Lehre von der ununterbrochnen Liebe Gottes zu uns, von keinen schlimmen Folgen seyn. Der Mensch von moralischer Bildung und Einsicht, wird sie nicht mißbrau-

chen, um Irrthhümer und Fehler zu häufen, sondern, sich ihrer würdig zu machen, sich stäts bestreben. Der ungebildete, seine Einsichten nur träge erweiternde Mensch, wird sich auch ohne die Erkenntniß dieser Wahrheit nicht abhalten lassen, seinen Neigungen, nach seiner gewöhnlichen fehlerhaften Art zu folgen, und wenn er dieses Erkenntniß zum Grunde derselben angeben wollte, nichts *weiter thun*, als sich selbst heucheln: denn auch ohne sie, würde er einen andern Entschuldigungs-Grund seiner Fehler aufsuchen, und sobald er will, finden. Diese Lehre ist also ohne alle Gefahr fürs Menschengeschlecht, und hat im Gegentheil das Vortheilhafte, daß sie mehr Würde in die Guten Handlungen legt, als eine Lehre von Höllenstrafen oder willkürlichen Züchtigungen. Wenn die Moralität, Liebe und Erkenntlichkeit zu Gott, zum *mitwirkenden* Motiv der Sittlichkeit macht, so bringt sie kein entehrendes unreines Motiv in die Sittlichkeit, da ihr Gegenstand kein Interesse, das erhalten werden soll, enthalten kann.

VIII.

Nähere Deduktion der Religion.

Fünftes Kapitel,

Allmacht Gottes.

Hierauf leitet nun näher das Religions-Gefühl, das aus der Erkenntniß der Allmacht Gottes hervor geht. Wir wissen nämlich, um mit Paulus zu reden, daß seine Kraft (sein Geist) in uns wohnt, daß ein Funke der göttlichen Eigenschaften, seiner Heiligkeit, Macht, Güte, Gerechtigkeit, Weisheit, Allgegenwart u. s. w. uns belebe, und wir suchen diesen Funken zur lichten Flamme zu erweitern.

Daß die Liebe Gottes zu Allem in uns als Theil vorhanden sey, davon belehren uns die Erfahrungen an unserer Natur, die lieber glücklich macht, als zerstöhrt; die mitleidig, wohlthätig, barmherzig, theilnehmend, gütig und zu allem geneigt ist, was dem

Cirkel um uns her angenehm, heiter, zufrieden und froh machen kann.

Seiner Heiligkeit — wir finden in uns Freyheit und unabhängige Selbstgesezgebung ohne Zwang, und eine Neigung, ihr im Verhältniß unserer Kraft, als Theil nachzukommen, und ihr gemäß nach allen Punkten des Unendlichen zu wirken. Sie bleibt zwar in ihrer Proportion, d. i. ungeachtet ihrer Neigung ins Unendliche, Kraft der Natur der uns inhärirenden göttlichen Kraft, eingeschränkt als Theil, das ist, nur vollkommen nicht aber höchstvollkommen wirkend — thätig, mit Tendenz ins Endlose, aber begränzt durch Lage, Construktion, und Peripherie der Existenz als Theil.

Seiner Allmacht — denn wir werden in uns eine Kraft gewahr, die unnachläßlich gebietet und mächtig regiert. Unser Wille ist nicht ohnmächtig, und seine Wirkung immer mit ihm selbst in Verhältniß. Was wir wollen, thun wir, und nichts kann unserm Willen Einhalt thun, als die Eingeschränktheit des Theils. Im weiten Gebiete seines Reichs, spricht er und es geschieht; gebietet er, und es wird. Was wir nicht wollen, thun wir nicht, und kein

äußerer Zwang eines andern Willens kann uns bezähmen, wenn wir uns selbst nicht unterwerfen wollen. Die gröbere Sinnlichkeit, jede Existenz von Lage und Construktion kann er zerstöhren, wenn er ernstlich will; Seyn wie wir sind, und Nichtseyn hängt von ihm ab. Wir fühlen uns groß und mächtig als Theil, das ist, begränzt, nicht als Universum, d. i. allmächtig und unbegränzt.

Güte, Weisheit, Gerechtigkeit, finden wir in gleichen Verhältnissen in uns, und unter gleichen Bedingungen der Einschränkung, und Tendenz nach Erweiterung.

Allgegenwart — inder selben Proportion. Bis zum weitesten Fixstern nähern wir uns und erkennen. Der Flug der Einsichten und Gedanken schießt nach unbestimmbaren Gränzen; wir übersehen Kettenreihen von Ursachen und Wirkungen: denn wir können uns allem nähern, allenthalben seyn, in der Peripherie unserer Kraft, und daselbst bemerken und gewahr werden.

Dieses entwirft ein Bild von erhabener Größe, von weitem Umfang, von fernreichender Peripherie für unsere Thätigkeit. Wir werden uns selbst Gegenstand der Achtung

und Bewunderung, und werden geneigt, dem Geber dieser Vorzüge Anbetung und Dank zu widmen. Benuzt die Moralität diese Stimmung unserer selbst, so stellt sie ein Ideal von Würde in dem Menschen dar, das ihn zur höchstmöglichsten Sittlichkeit entflammt, das ihn ringen und streben läßt nach Erweiterung und Ausdehnung seiner Kraft durch Selbstbildung. Sie achtet die gröbere Sinnlichkeit nicht höher als sie verdient; läßt sich durch sie nicht abhalten im emporstrebenden Progressus. Theil einer Natur, die das Unendliche anfüllt, neigt sich dieser Reiz zum Unbegränzten von Ausdehnung und Erweiterung.

Durch sie erhält der gute moralische, mächtige Wille, Erleichterung in den Wirkungen seiner Thätigkeit. Seine *Weisheit lehrt ihn*, das Bessere dem minder Guten vorziehen, und Neigungen mit Klugheit, Vorsicht, und Standhaftigkeit regieren und lenken. Das Gefühl „vermag alles, durch den, der mich „mächtig machte; der diese Kraft mir mit„theilte, und was derselben angemessen ist" spannt die Aktivität, und moralische Tendenz weit über das gewöhnliche. Aufopferungen werden realisirt; selbst die Existenz der Con-

struktion und Lage weicht dem höhern Gefühle einer ewig gewissen Macht, in einem fortdauernden Vorhandenseyn, und der höchste uns mögliche Heroismus wirkt mit Lebensverachtung, zur Vollendung einer nüzlichen edlen That.

Dies vermag die Lehre nicht, daß wir aus uns selbst nichts vermögen; die Lehre jener Religionen, die das Selbstgefühl herabniedriget, die mächtige Spannkraft entnervt, die Thätigkeit unserer Federkraft stumpf macht und den Menschen zum Automat herabsezt, durch das gewirkt wird, ohne unabhängige Selbstthätigkeit. Sie isolirt uns als Wesen und läßt die Gottheit durch uns als Maschinen wirken, die dem Zwange gehorhen; indessen unsere Lehre den Menschen mit göttlicher Natur, als ein freyes Wesen aufstellt, das alles aus sich selbst leistet.

IX.

Nähere Deduktion der Religion.

Sechstes Kapitel,

Allgegenwart Gottes.

Ehrfurcht erweckend, ist der Gedanke, „Gott ist überall,“ höchstwichtig für das moralische Gefühl, zur Benuzzung der Stimmung, in die er das Gemüth sezt.

Gott erfüllt das ganze Unendliche: er ist ohne Schranken und Gränzen *allenthalben*; er ist in jedem Theile des Universums, seiner Existenz nach. Allenthalben ist seine gränzenlose Erkenntniß, seine Weisheit, seine Güte, seine Macht, seine Liebe — Wie wohl wird es uns, dies mit Gewissenheit zu wissen! Er ist uns nicht nur nahe; er ist in uns selbst. Beuge deine Knie gegen die Sonne; du betest ihn an: gegen alle Sterne

ne am blauen Bogen des Himmels, du verehrst ihn. Achte und schäzze dich selbst, du achtest seine Kraft, die dich belebt.

Vielleicht wird es nicht misfallen, wenn wir hier einiges von dem Approximations-Vermögen der menschlichen Kraft zu Gegenständen des Universums reden. Ueberhaupt finden wir ein Vermögen in der Materie, sich mit einer unbeschreiblichen Schnelligkeit zu bewegen und auszudehnen. Die Bewegung der Lichtstrahlen ist bekannt. Ohne Abnahme strömen sie von den Sonnen des Universums aus, ohne jene leuchtende Körper zu verringern; erwärmen Planeten oder Erdkörper; theilen ihnen Bewegung, Leben und Wachsthum mit. Oder nur bei einem der gemeinsten Dinge stehen zu bleiben, so dünstet ein Gran Müskus, innerhalb eines Jahres ohne Abnahme seines Gewichts, auf eine bemerkbare Weise aus, welches die Natur einer unendlich feinen Extensibilität der Materie nachweist. Wenn wir nun von unserer Kraft überhaupt reden, so finden wir, daß derselben eben dasselbige Vermögen der Ausdehnbarkeit zukomme.

Wenn wir nämlich durch ein Herschelisches Fernrohr z. B. einen Stern der vier-

zigsten Größe zu erkennen im Stand sind, so geschieht es nothwendig nach jenem Gesezze, durch Extension der Sehkraft, die sich dem Sterne approximirt. Denn der Stern verändert seine Stelle nicht, noch nähert er sich. Die Fortpflanzung der Lichtstrahlen hat ihre Gesezze, und sie können nicht den ungeheuren Abstand im Raume zwischen ihnen und uns in einem Moment *durchlaufen*, oder von dem Sehrohr eine größere Geschwindigkeit erhalten. Auch leistet das Glas nichts in Rücksicht des Sterns, und vergrößert ihn nicht: es giebt ihm im Gegentheil durch Hinwegräumung der Strahlenbrechung, einen kleinern Durchmesser, der z. B. nach Herschels Berechnung bei dem Stern Wega in der Leyer nur $\frac{1}{4}$ Secunde enthält. Wie ungleich geringer muß also die Größe eines Sterns der 40sten Größe seyn? *Nothwendig* wird das Glas also blos eine auf die Sehkraft einfließende Eigenschaft voraussezzen, vermöge welcher dieselbe mehr extendirt und erweitert, und so das Approximations-Vermögen derselben befördert wird. Die Geschwindigkeit dieser Extension derselben, erfodert nur einen Moment, um jenen Stern der vierzigsten Größe an einem Orte zu bemerken, wodurch die Fähigkeit einer Ausdehnrbakeit ins

Unendliche, nach noch unbekannten Bestimmungen und Gesezzen der Geschwindigkeit festgesezt wird. Denn da wir ihn, unfähig, ihn aus seiner Bahne herabzuziehen, unmöglich uns nähern, und auf diese Weise bemerken können, und ohne Annäherung keine Bemerkbarkeit möglich ist, so sehen wir uns in die Nothwendigkeit versezt, ein Annäherungs-Vermögen unserer Sehkraft beizulegen, die nicht chimärisch oder idealisch ist, sondern real materiell. Geistigkeit oder Nichtexistenz materieller Bedingungen, kann unmöglich das Materielle gewahr nehmen: wir müssen also nicht Annäherung von Ideen, oder Kraft ohne Theile, sondern der Theile der Kraft als materiell, und das Materielle zu erkennen fähig, schlechthin nothwendig als Grund der Bemerkbarkeit annehmen. Dieses constituirt nun den Saz der unbeschreiblichen Geschwindigkeit, der Extensibilität der materiellen Kraft, schlechthin nothwendig, und weist uns nach, daß es möglich und wircklich sey, sich ohne und durch Beytretung von Hülfs-Mitteln in Verhältniß seiner Kraft in unglaublichen Extensionen zu vergegenwärtigen.

Wäre es uns erlaubt, eine Digression zu weit zu treiben, so könnten wir hier eine

Theorie der Approximation, der Begegnung der Kräfte, wodurch die Dimensionen ungeheuer wachsen, welche die materielle Extension durchläuft; wir könnten eine Menge sicherer Folgerungen aus der Erfahrung abstrahiren, welche die Größe des Menschen in einem fast unglaublihen Lichte darstellen würde. Da ich aber bereits im ersten Bande meines Neuen Systems der Natur, darüber Winke gegeben habe, so verspahre ich dieses zur Bearbeitung des zweiten Theils, wenn ich einmal dazu Aufmunterung, Zeit und Muße finde.

Nur können wir nicht unbemerkt lassen, daß das Annähern in unberechenbare Weiten des Universums, da es in einem Momente geschieht, vielleicht eher das beständige Vorhandenseyn in diesen ungeheuren Pheripherien und Weiten, als eine „vorschreitende Approximation" enthalte, da für die Geschwindigkeit derselben nur ein Punkt in der Zeit nothwendig ist. Dieses würde der Sphäre unserer Thätigkeit allerdings, in so fern sie Erkenntniß und Bemerkung betrift, eine Extension geben, welche alle Sonnensysteme, die durch Hülfsmittel und bloße natürliche Sehkraft erreicht werden könnten, in sich begriffe: Ein Seyn überall, so weit unsere Kraft sich

ausdehnt und bemerkt, und zwar das materielle Seyn einer feinern, gewissen, den gröbern Organen sich entziehenden Existenz in den weiten Gebieten aller jener Sonnensysteme; weil Apperzeption des Sinnlichen in allen möglichen Weiten, wo Etwas bemerkt wird, eine materielle Ursache derselben nothwendig voraussezt, indem der Geist nicht sieht, und die Idee nichts gewahr wird, sondern allein das weitausreichende Organ, das hernach Ideen bildet.

Sey dem allen indessen wie ihm wolle, so ist es wenigstens gut, die Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand von Gewicht, zu leiten, und den denkenden Forscher zu Untersuchungen zu reizen, deren Resultat so ehrenvoll für die Würde der Menschheit in Bestimmung des Gebiets ihres Vermögens seyn kann.

Hier sey es genug zu erwähnen, daß je erhabener und größer, und Umfang - reicher an Macht und Kräften die menschliche Natur erscheint, desto größer und erhabener die Stimmung seiner Gefühle seyn werde, welche gehörig benuzt, ihn zur höchsten Thätigkeit und Anstrengung aller seiner Kraft reizen muß.

Die Allgegenwart Gottes enthält die Bedingung der Existenz in Allem Vorhandnen

des Universums; die Gegenwart des Menschen, die Bedingung der Existenz in einem Theile, wohin sie sich concentrirt, und von wo aus sie um Dinge um sich her, in einer proportionirten Dimension sich ausdehnt. Aus diesem Grunde erkennt Gott alle Dinge intensiv und extensiv, der Mensch nur die Formen und das Innere nach Bedingungen unter Formen der Oberflächen, so weit er zergliedern kann. Wenn also auch in verfeinerten Zuständen abwechselnder Construktionen, im Zukünftigen, der Mensch sich an die Erkenntniß des ganzen Unendlichen anschließen könnte, was er doch nur durch einen Progressus ins Unendliche vermag, so würde seine Existenz doch immer wesentlich verschieden von der göttlichen Existenz bleiben, (welche alles intensiv und extensiv, nach allen Gesezzen des Vorhandenseyns, allen Ursachen und Wirkungen auf einmal im Ganzen übersieht und erkennt,) da er nie der Grund der Dinge selbst werden kann, folglich blos mit Erkenntniß der Formen der Dinge, und der Wirkungen der Gesezze ohne ihren Grund und Intension zu erkennen, zufrieden seyn muß, indem die Caussalität allein sich selbst erkennt, und der Mensch als Wirkung nur sich selbst adäquat, Wirkungen und Ursachen als Folgen vorhergehender Caussali-

täten zu erkennen vermag; d. i. der Mensch kann nie vollkommen oder das werden, was Gott ist.

Scrutari et rerum dignoscere caussas, dieses ist und wird immer seine Beschäftigung bleiben. Zum Grunde der Ursachen selbst, wird er sich nie erheben. Nur die Form der Oberfläche derselben, oder die Veranlassung der Wirkungen überhaupt, wird und kann er ergründen.

Der Mensch hat seiner gränzenlosen, sinnlichen Glückseligkeit halben, schon die große Pflicht auf sich, seine Erkenntnisse, die immer vorbereitend auf größere sind, zu erweitern; seinem Hange nach Wissenschaften dieser Art keine Schranken zu sezzen, und alle seine Kraft aufzubieten, sich den Weg eines weit umfassenden Erkenntnisses zu erleichtern, das für seine Wißbegierde so viel Belohnendes hat.

Und dies leisten zu können, so zu seyn, in diesem endlosen Vermögen, dieser Ausdehnbarkeit seiner Kraft ins Unendliche — gewiß, das erzeugt Gefühle des Danks und der innigsten Verehrung gegen den Mittheiler dieser erhabenen Vorzüge, und erweckt das G e f ü h l d e r R e l i g i o n.

X.

Nähere Deduktion der Religion.

Siebentes Kapitel,

Vorsehung — Gerechtigkeit und Güte.

„Der Sperling fällt nicht auf die „Erde; kein Haar von deinem „Haupte, ohne den Willen Gottes." Das ist eine der sichersten Wahrheiten. Alles, was geschieht, das Kleinste wie das Größte, hängt von Naturgesezzen ab, deren Harmonie und Ablauf und gänzliche Einrichtung, das Werk der alleserfüllenden, höchst vernünftigen, weisen und mächtigen Natur des Alls, oder der Gottheit ist. Da nun das Ganze, in der Sorge für die Erhaltung desselben, den geringsten Theil nicht vergessen darf und kann, ohne einen Theil von sich selbst zu verachten, oder der Aufmerksamkeit unwerth zu finden; da über dem Alles, was ist, nach einem höchst weisen Zweck vorhanden ist, so ergiebt sich die Wahrheit von selbst, daß durch alle Unendlichkeit dafür gesorgt sey, daß jeder Theil unaufhörlich existire.

In Rücksicht der Zustände unseres Vorhandenseyns, ist uns zur Regulierung derselben, ein Theil der göttlichen Natur des Universums, womit unsere Existenz in Proportion steht, und die völlig hinreicht, uns diese Existenz angenehm zu machen, mitgetheilt. Vernunft, Trieb zu Selbstthätigkeit, Neigung zum Angenehmen, fehlen dem Menschen nie im Verhältniß seiner Bedürfnisse. Diese handeln, als göttlicher Natur, frey in der Wahl der Mittel, ihre Zustände zu modificiren, und werden blos durch die Allgemeinheit universeller Gesezze des Alls selbst, als Theil eingeschränkt: d. i. der Mensch vermag nicht allem Möglichen, durch Verstand und Thätigkeit abzuhelfen, sondern nur dem, was mit dem Ganzen harmonirt: es kann der Fall entstehen, wo der Vernünftigste und Weiseste, gewissen Inconvenienzen des Schicksals, mit aller Anstrengung seiner Kraft nicht widerstehen kann. Der Gang einer höhern Macht, die auf das Allgemeine wirkt, reißt ihn mit sich fort, als nothwendig eingreifendes Glied, den Zweck zu realisieren. In diesem Falle vermag er nichts gegen die allgemein thätige Kraft, die ihn wie einen Punkt in ihren Bewegungen dahinreißt.

Aber in allen Dingen, wo der Mensch sich selbst als Zweck anzusehen berechtiget ist, da vermag er alles, was er dazu bedarf. Die Anwendung der Vernunft ist hier das Mittel, das ihm nie fehlt, um seine Existenz zu vervollkommnen in ihren vorschreitenden Zuständen, so wenig als Kraft der Thätigkeit mit Vernunft und Beurtheilung vereint, um für die gröbern Bedürfnisse sorgen zu können. Das weise Gesez der Natur giebt das Regulativ: „daß das Glück eines jeglichen Zustan„des, immer mit der Anwendung der Selbst„thätigkeit und menschlichen Kräfte, überhaupt „proportionirlich sey.

So kann der Faule und Träge unmöglich das Glück des Thätigen und Fleißigen erndten. Die Gesezze der Natur sind fest und unveränderlich, und durch nichts zu hemmen, sobald man ihre Eintretung in ihren jedesmaligen Verhältnissen, durch Thätigkeit oder Trägheit selbst vorbereitete.

Indessen ist nicht zu läugnen, daß es wirklich scheinbare unmittelbare Zutretungen von Begebenheiten gebe, welche oft ohne unsere in die Augen fallende Mitwirkung, wie ein Deus ex machina gerade dann eintreten, wenn wir derselben am meisten bedürfen, und nicht selbst helfen können.

Dise Erfahrung werden manche an sich schon gemacht haben. So gewiß es nun ist, daß diese Ereignisse eine weise, wohlthätige und gütige Vorsehung voraussezzen, ohne welche sie den richtigen Incidenzpunkt des höchsten und äußersten Bedürfnisses nicht treffen würden, wenn blos Zufall sie dirigirte; so gewiß ist es auch, daß diese Ereignisse, mit der ganzen Kettenreihe der Natur-Einrichtung und Gesezze, allerdings zusammenhängen, und von aller Ewigkeit her, eingeleitet seyn müssen. Sie müssen durchaus im allgemeinen, allesenthaltenden Weltplan mit einbegriffen gewesen seyn, wodurch in der Welt der Naturgesezze, auch die Direktionslinie ihrer Thätigkeit auf diesen Punkt vorgeschrieben wurde. In so fern nun sind sie nicht unmittelbare Verfügungen einer zutretenden abhelfenden Vorsehung, die die Fehler ihres Plans berichtiget, sondern einer Vorsehung, die im Allgemeinen alles bestimmte. Nur in sofern kann die Gottheit unmittelbar wirkend auf diesen Zweck der Abhelfung von Bedürfnissen angesehn werden, als jeder augenblicklichen Wirkung die Thätigkeit der allgemeinen Naturkraft oder der Gottheit, nothwendig zum Grunde liegen muß.

Dies würde den Unterschied der Vorsehung so ausmitteln, daß es „Eine bestimmende Vorsehung nach einem allgemeinen „Plane, von aller Ewigkeit her“ und „eine einwirkende Vorsehung in jedem Augenblicke der „Zeit gebe, insofern jeder Punkt dieses Plans „in derselben realisirt wird.“

Hiedurch berichtigen sich die Begriffe einer allgemeinen und *besondern* Vorsehung Gottes, welche sonst unverträglich sind, so bald man sich bei der besondern die Gottheit als planentwerfend, oder bestimmend und ausführend zugleich gedenkt. Denn es kann nicht zugleich eine allgemeine und besondere Vorsehung geben, da, wenn die Letztere nothwendig ist, der Erstern die Vollständigkeit fehlen würde, die ihr das Prädicat der Allgemeinheit allein zusichern kann. Letztere kann wieder nicht Statt finden, *weil* erstere, die Allgemeine, bereits alles enthält, was man der Besondern zuschreiben möchte.

Allgemeine Vorsehuug wäre also = die Allesbestimmende, und auf alle Zwecke einleitende höchste Vernunft:

Die besondere Vorsehung = die Alles zu allen Zeiten realisirende höchste Macht Gottes, einstim-

mig mit dem allgemeinen Plan, der höchsten Vernunft.

Ich überlasse es dem Gefühl meiner Leser, die herrlichen Religions-Empfindungen selbst zu deduziren, die aus dem Erkenntniß der Vorsehung und allweisen Regierung Gottes entspringen, und welche die unbegränzteste Ruhe ins menschlische Leben bringen.

Die Moralität kann diese Gemüthsstimmung vortreflich benuzzen, um den Menschen Selbstthätigkeit und reges rastloses Wirken, als Mittel derselben nachzuweisen, zu empfehlen und zur Pflicht zu machen.

Von dem, was die Lehre der Gerechtigtigkeit und Güte Gottes, für die Religion deduciren lasse, haben wir bereits anderswo im Allgemeinen geredet, und da sich dieser Faden leicht von selbst, nach der vorliegenden Methode abspinnen läßt, so sezzen wir unsern Bemerkungen hier ein Ziel, um nicht ohne Noth, zu weitläufig zu werden.

Ende des praktischen Theils

des

Religions-Systems.

Nacherinnerung.

Wir hätten auf diese Weise das ganze System der Religion in einem kurzen, und vielleicht noch sehr unvollständigen System entworfen, und als Entwurf beendiget. Noch sind einige Bemerkungen übrig, die wir hier beifügen zu müssen glauben.

Das vorgelegte gereinigte Religionssystem enthält allerdings, in Rücksicht seiner Lehren, nicht viel Neues, oder bisher Unbekanntes, die Ordnung des Systems ausgenommen. Natürliche Religion oder Vernunft-Religion, sind Ein Ding; nur gieng man dabei, so wie sie bisher gelehrt wurde, von einem Weltgrunde außer derselben aus, und dieses System unterscheidet sich also von eben dem gewöhnlichen dadurch, daß es denselben in der Welt selbst, annimmt.

Nachher vereinigten die Philosophen, Religion und Moral miteinander, stellten leztere, die eigentlich praktischer Theil der Philosophie an sich, nicht aber der Religion ist, als Theil der Religion auf. Man fand in der Religion selbst göttliche Gebote und ein ganzes System von Pflichten, was sie diesem gereinigten System zufolge nicht enthalten kann noch darf, wenn wir nicht die Classificationen der Wissenschaften bunt unter einander werfen wollen. Es entfernt sich von der sogenannten Moral-Religion, die in denselben Fehler verfällt, indem sie das Sittengesez, das seine Quelle doch allein in der Autonomie des Menschen findet, als göttliches Gebot, zu ihrem Inhalt macht.

Obgleich dieses System alle Lehren von Gott und seinen Eigenschaften annimmt: so unterscheidet es sich doch durchaus von dem Gewöhnlichen, indem es nachweist, daß sie in einem von dem Gewöhnlichen ganz verschiedenen Sinne genommen und angesehen werden müssen, so daß sie ihrer Natur nach nur unter extensiven Bedingungen gelten und nachgewiesen werden können.

Auch liefert es einen weit sicherern Grund, als jede andere Religion, die die Sätze enthält:

„was darf ich glauben?“

„was kann ich hoffen?“

„was muß ich thun?“

indem alle diese Fragen, in unserm System nicht statt finden, das sich weder auf Glauben noch Hoffen einläßt, da es einen festen Grund der Eviktion aus der Erfahrung schöpft; das Erkenntniß auf das feinere Gefühl unserer Existenz ohne alle Schwärmerei wirken läßt, und die leztere Frage dem Moralsystem nicht entzieht, dem allein es zukommt, sie zu beantworten.

Es liefert dabei der Ruhe und Zufriedenheit im Allgemeinen mit der Totalität der Existenz einen eben so sichern Grund; entfernt alles mögliche zu erhaltende Interesse, und als ein reines System berichtiget es manche Prinzipien, die bisher entweder unrichtig angenommen oder erklärt wurden.

Endlich erhebt es den Menschen, durch Ausmittlung seiner Natur auf eine Stufe, wo er sich bei Glaubenssystemen höchstens vermuthen, nie mit Gewißheit erblicken kann, und bringt eine Gemüthsbestimmung hervor, welche die

Moralität aufs Beste benuzzen, und dadurch ihre Aktivität ungemein erleichtern kann.

Daß ich bei Mittheilung dieses Systems die arrogante Absicht nicht habe, es entweder selbst für infallibel zu erklären; oder jedes andere dadurch vertilgen zu wollen, dieses versichere ich hiedurch feyerlich, mancher sehr würdigen Männer wegen, die ich unter die Zahl meiner Freunde rechnen kann, und die sich der Grille nicht erwehren können, daß eine ernstliche Untersuchung einer Religion, nicht ein Sturm auf dieselbe, und eine vollständige Kritik aller Lehren ihres Systems, die ihre Unrichtigkeit nachweist, nicht ein Wildheit verrathendes Unternehmen sey. So schilderten mir wenigstens durchreisende Fremde manches Urtheil von hiesigen Gelehrten über mich, die ich dieses Irrthums halber, nicht weniger hochschäzze. Ihnen, und unter andern, meinem würdigen Freund Herrn Z*** kann ich mit ungeheuchelter Aufrichtigkeit versichern, daß Jahre und lange Erfahrungen mich belehrt haben, daß ein solcher Grund, nie meine Untersuchungen über Religion veranlaßt habe: daß vielleicht nur ein irriger Schein, den die Verschiedenheit unserer Meinungen herbeileitet, ein solches Urtheil, das ich nie zu verdienen wünsche, veranlaßte. Es kann freilich Manchem eine kalte ernsthafte Prüfung aller Irrthümer, die sich in eine herrschende Volksreligion einschleichen, darum ein Sturm auf dieselbe zu seyn scheinen, weil das ganze System unter die Prüfung die Kritik kommt, ohne eine wichtige Lehre zu verschonen; daß er aber von selbst hinwegfalle, sobald Be-

weise begründen, was die Kritik bemerkt, oder der Ton beurtheilend und nicht boshaft angreifend ist; oder er ohne Bitterkeit blos den Weg der Untersuchung geht: das dünkt mich, versteht sich schon von selbst!

Meine Freunde werden mir diese Entschuldigung nicht übel nehmen, weil sie Ihnen ein Beweis seyn mag, welchen Werth ich auf Ihre Urtheile über die Absichten meiner Untersuchungen lege.

Der seel. Döderlein, ein Mann, den ich in dem Werke: Christus und die Vernunft ꝛc. mit aller der Achtung behandelte, die der größte Mann seines Zeitalters nur immer verlangen kann, hat mir eine so sehr beleidigende Kritik in seiner theologischen Bibliothek, in einem so inurbanen Tone, mit großer Unwissenheit in der Kirchengeschichte, und Philosophie, mit Verunglimpfungen, die immer auf den selbst zurückfallen, der ohne moralisches Gefühl hiebei handelt, entgegen gesezt, daß ich dadurch völlig überzeugt wurde, wenn ich mich nicht ganz in Ihm geirrt haben sollte, daß er davon nicht der Verfasser, sondern irgend ein Magister seyn müste, der ein Probestück seiner Kenntnisse dadurch vorlegen wollte: denn die Sprache der Bavius und Mävius kann die Sprache eines Mannes nicht seyn, dessen Verdienste anderweitig entschieden sind.

Anders verfuhr der Verfasser, der kritischen Theorie der Offenbarung, dem ich darauf in einer Apologie geantwortet habe, mit Anhängung einer Antwort an jenen Magi-

ster *). Ungerecht ist es, einen rechtlichen Mann für einen Feind aller Religion anzugeben und als solchen zu verläumden, der blos Unrichtigkeit in der Religion aufdeckt, um den Theologen zur Berichtigung mit vorzuarbeiten. Solche unverdiente Privat- und öffentliche Urtheile meiner Freunde und Gegner nöthigten mich, hier Rechenschaft von meiner Religion abzulegen, um sie zu überzeugen, daß ein Mann, der gegen Irrthümer in Religionen streitet, weder ein Stürmer derselben, noch ein Wilder sey, der alles niederreißen wolle, wenns gleich Wahrheit wäre. Mir ist Religion eben so stark Bedürfniß als irgend Jemanden; nur kann ich mich nicht dazu bequemen, Etwas als Wahrheit zu glauben, was ich nicht reiflich untersucht, und als solche gefunden habe; oder meinen Nacken unter den Despotismus eines Autoritäts-Systems zu beugen, weil der Sclave doppelt verächtlich ist, der die Unbefugtheit dieser Usurpation kennt, und sich freiwillig derselben unterwirft, wenn er frei seyn kann. Genug, daß mir kein geistlicher oder weltlicher Eiferer vorwerfen kann, daß ich das Brod einer Religion esse, die ich nicht glaube oder ein Amt länger, als Lehrer einer von mir

*) Der vollständige Titel dieses Werkchens ist: Ueber Christenthum und moralische Religion, als Apologie gegen den Verf. der Krit. Theorie der Offenbarung, und gegen Hn. Döderlein, von Riem — Nebst einem Anhange vom Verf. der krit. Theorie der Offenb. zur Replik: Ueber Moralität. Halle, bei Michaelis und Bispink, 1793.

bestrittnen Religion, beibehalten hätte, als ich es ohne alle Heuchelei thun konnte. Zwar fürchtete ich nicht das jämmerliche Schattenbild eines unruhigen Gewissens, wenn ich es auch unter diesen Umständen beibehalten hätte; denn es ist sehr gut, daß nicht alle, die mehr oder weniger in jener Religion ausmerzen, die sie lehren, eben dieses thun, sonst würde es schlimm für die Religion selbst aussehen, die berichtiget werden muß; indessen hatte ich Gründe, so zu handeln, von denen ich zur Ehre der orthodoxen protestantischen Kirche, schweige. Ich befinde mich wohl dabei, und nichts kann nun meinen Prüfungen Schranken sezzen, als meine eigne Denkungsart, und die Gesezze der Billigkeit, wonach ich nicht alle Vorurtheile geradezu verachte, wenn ich sie gleich nicht hochschäzze.

Ich mache demzufolge, nicht die mindesten Ansprüche auf den Titel eines Religions-Verbesserers: denn ich weiß, wie ephemerisch gewisse Meinungen sind, die man auf den höchsten Grad apodiktischer Gewißheit gebracht zu haben glaubt. Dieses System der Religion liegt hier aus keinem andern Grunde vor, als um geprüft und beurtheilt zu werden, damit zum Theil ich selbst in Stand gesetzt werde, das Irrige, das es enthalten könnte, zu berichtigen, zum Theil Andere veranlaßt werden, mit größerm Scharfsinn die lezte Hand an einen Gegenstand zu legen, den man für höchstwichtig ansehen darf.

Ich würde mich glücklich schäzzen, wenn Männer der ersten Größe, wie unser Kant, Reinhold, Eberhard, Jacobi, der Verfasser der kritischen Theorie der Offen-

barung, u. a. es untersuchen und beurtheilen wollten, deren Zurechtweisung ich nie ablehnen würde, wo sie überzeugend ist.

Freylich das Urtheil des grösten Theils der Theologen, sie seyen übrigens so grösse Männer in ihrem Religionsfache als sie immer wollen, würde ich minder gerne erbitten, weil es eine ganz sonderbare Anfoderung enthielte, von Ihnen zu verlangen, daß sie einem Systeme öffentlich beitreten sollten, dessen freye Billigung für sie eine reiche und ergiebige Quelle von Verdruß und Verfolgung seyn würde. Aber sie werden auch eben so billig seyn, einzusehen, daß eben diese Lage, ein, dieses Systems tadelndes Urtheil höchst verdächtig und unzulässig machen müsse, weil sie entweder als Parthey, uncompetente Richter; oder als Tadler die Präsumtion auf sich haben, daß sie nicht anders Ihrer Lage wegen, als Tadeln konnten.

Als Widerleger und Gegner meiner Meinungen, werde ich sie aber mit aller der Hochachtung in ihren Urtheilen schäzzen, zu welcher sie Ton, Einkleidung, und Scharfsinn *in ihren* Beweisen berechtiget, und in so fern, werde ich mir Ihr Urtheil erbitten, und Ihre Prüfungen mir allerdings angenehm seyn lassen.

Ende.

Druckfehler.

Seite 15 Zeile 15 lies jene statt jener
— 19 — 2 von unten nach Staatformen ein (;)
— 31 — 2 l. vernünftige, st. Vernünftige
— 32 — 5 v. u. Bloße st böse.
— 37 — 2 l. allmähligen, st. Allmächtigen
— 39 — 7 v. u. Mensch, st mensch.
— 41 — 2 v. u. l. wozu nur
— 60 — 1 l. sie können nicht, st. nur.
— 61 — 5 v. u. l. Moralgesez
— 65 — 2 l. entspringt, st. entspringen kann.
— 71 — 5 nach, angereiht ist, ein (;)
— 77 — 13 reinen st reinem
— 108 — 15 l. einliegenden
— 110 — 11 v. u. l. Standhaftigkeit
— 139 — 6 l. haben nachgewiesen
— 163 — 4 l. Oromasdes
— 166 — 10 l. wo und worin
— 169 — 10 v. u. einen, und nach Wesen ein (,)
— 189 — 1 l. Nichts st. Richts
— 203 — 7 afficirt zu werden
— 210 — 11 l. Allweisheit
— 219 — 6 v. u. wahrzunehmen st. gewahrzunehmen
— 224 — 9 l. der auf die höchste
— 227 — 1 v. u. l. weil wir ihn nicht kennen
— 231 — 8 v. u. l. eingebildeten
— 234 — 10 v. u. so wird weggestrichen
— 248 — 12 v. u. l. werth, st. Werth
— 267 — 10 v. u. darstelle, st. darstellen

Seite 269	Zeile	3	Eingeschränktheit
— 277	—	15	l. zum Bessern st. bessern
— 279	—	8	v. u. l. selbst Gesezze giebt
— 286	—	7	v. u. l. kommen st. können
— 287	—	13	nach entfernte ein (;)
— 288	—	11	l. Macht
— 290	—	4	l. herum st herrum
— 301	—	9	v. u. lies insbesondere.
— 305	—	13	nach sey, ein (,)
— 310	—	2	l. πασιν st πασω
— 334	—	4	indessen st. indem
— 342	—	2	l. Nacht, st. Macht.
— 346	—	7.	Nuzzen st. Ruzzen
— 357	—	11	v. u. Natur st. Ratur
— 364	—	1	l. Zukunft größer zu machen.
— 369	—	7	v. u. l. sinnliche st Sinnliche
— 380	—	10	l. vermöge der Natur
— 382	—	6	v. u. l. ich vermag
— 383	—	4	v. u. l. gehorchen
— 387	—	13	l. gewahr werden
— 388	—	1	l. Approximation
— 393	—	9	l. den Menschen
— 394	—	7	v. u. Indessen
— 395	—	—	Pagina 395 st. 385
— —	—	1	l. diese
— —	—	5	l. Incidentpunkt.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Obermeie
Bucheinbände nach RAL-RG
Neufahrnerstr. 8 - Tel. 08781/5
8303 Rottenburg /

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Riem, Andreas,

Reines System der Religion für Vernünftige

Berlin 1793

Dogm. 847
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10399288-6
VD18 11925817